

KÖNIGSTEINER STUDIEN

Heft II, 1978 · 24. Jahrgang der „Königsteiner Blätter“
Thema: Religion — Religionsfreiheit.

Beiträge:

Franz Scholz, Das Ringen um den Anspruch des religiösen Gewissens bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Seite 1.

Adolf Hampel, Die eurokommunistische Revision der marxistischen Religionskritik. Seite 23.

Wilfried Weber, Von der Theologie der Befreiung zur Praxis der Befreiung. — Religion im Spannungsfeld der Politik. Seite 30.

Hans-Dieter Komp, Die kommunistische Religionspolitik gegenüber der unierten Griechisch-Katholischen Kirche der Ukraine seit 1944. Seite 41.

Rudolf Grulich, Neue Religionsgesetze in Jugoslawien. Seite 87.

Wolfgang Grycz, Katholische Presse in Polen. Seite 92.
Buchbesprechungen. Seite 98.

5 XV AZ 77

Herausgegeben vom Albertus-Magnus-Kolleg, Abteilung Königsteiner Institut, in Weiterführung der bisherigen Veröffentlichungen der Königsteiner Hochschule.

Verleger:

Albertus-Magnus-Kolleg,
Königstein im Taunus e.V.
Leiter: Prof. Dr. Karl
Braunstein.

Schriftleitung:

Dr. Wilfried Weber, Institutsleiter

Anschrift:

Bischof-Kaller-Straße 3,
6240 Königstein/Taunus,
Telefon 0 61 74 / 70 03.

*Anschriften der Mitarbeiter
dieses Heftes:*

Prof. Dr. F. Scholz
Gartenstr. 13, 6112 Groß-Zimmern 2

Prof. Dr. A. Hampel
Schloß 9, 6303 Hungen

Dr. W. Weber
Bischof-Kaller-Straße 12,
6240 Königstein/Taunus

H. D. Komp, Dipl. Theol.,
Langemarckweg 5,
5060 Bergisch Gladbach 2

Dr. Rudolf Grulich
Kapellenbergstr. 20, 8411 Beratzhausen

Wolfgang Grycz
Bischof-Kaller-Straße 12,
6240 Königstein/Taunus

Versand und Zahlungsverkehr besorgt
Albertus-Magnus-Kolleg
in Königstein/Taunus;
Postscheckkonto Frankfurt/Main
Nr. 794 600.

Herstellung:

Pallottinerdruck - 6250 Limburg, Lahn 1

Alle Rechte vorbehalten. Die „Königsteiner Studien“ erscheinen jährlich in 2 Heften. Bezugspreis 15,— DM je Heft.



T 74 557 180

Das Ringen um den Anspruch des religiösen Gewissens bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Gewissen ist die Funktion der ganzen menschlichen Persönlichkeit, in der die persönliche, in der konkreten Situation verpflichtende Forderung des religiös-sittlichen Sollens, unabhängig von bewußten Strebetendenzen, zum Bewußtsein kommt¹. Im Gehorsam gegen die Weisungen des reifen personalen Gewissens verwirklicht sich der Mensch; er wird durch diese Selbsttreue, was er durch Gottes Plan werden soll. In der Gewissensfähigkeit liegt daher seine höchste Möglichkeit. In ihr liegt der Anruf „grundrißgerecht“ zu leben. Der Mensch hat ein Recht auf freie Entfaltung und Auswirkung aller in ihm angelegten Fähigkeiten. Dieser Anspruch ist begreiflicherweise im Hinblick auf seine höchste personale Möglichkeit besonders dringlich. Daher darf das Gewissen auch eigentümliche Ansprüche stellen, d. h. Geltung und Beachtung verlangen. In diesem Sinne sagen wir einfach: Das Gewissen hat sein Recht. Um diesen Anspruch des Gewissens geht es hier.

Zunächst stellt das Gewissen einen solchen an die menschliche Person selbst. Im innerpersonalen Raum fordert nämlich die subjektiv-sichere, existentiell lautere Gewissensüberzeugung — nur von dieser ist im folgenden die Rede — Gehorsam, auch wenn sie von der objektiven Norm abweicht. Sie beansprucht, als letzte, unüberbietbare Norm religiös-sittlicher Entscheidungen geachtet zu werden, d. h. sie erheischt normative Geltung. Darin liegt ihr „Innenanspruch“. Im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen verlangt die Gewissensweisung einen Freiheitsspielraum, innerhalb dessen sie sich ungestört und unbehindert von äußeren Gewalten auszuwirken vermag. Dieses Postulat bezeichnen wir als „Außenanspruch“². Ein Blick in die Geschichte lehrt uns, daß der Innen- wie der

1 Vgl. TH. MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (1953⁴) 30. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht fast emphatisch: „Im Inneren seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß . . .!“ Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 16. LThK, Das Zweite Vatik. Konzil III (Freiburg 1968, 329).

2 Von Außenstehenden verlangt die Würde des Gewissens bereits bei der innerpersonalen Ausgestaltung des Gewissensgrundes Verzicht auf jede Einengung, Störung und Behinderung des freien Zuganges zur Welt der objektiven Werte, bei der Wertauswahl und Zustimmung. Keine Außenmacht darf den Menschen durch aufdringliche Außenleitung, Drohung, Ablenkung, Reizüberflutung, medikamentöses Lahmlegen des personalen Zentrums daran hindern, zu sich selbst zu kommen und die Gewissensweisung zu verneh-

Außenanspruch des religiösen Gewissens bald nach der konstantinischen Wende, wie man diese auch verstehen mag, wenig Beachtung fand. Nur langsam vermochte sich das Gewissen angesichts des Übergewichtes eines objektiv-normativen Denkens und Fühlens in der lehrmäßigen Darstellung wie in der Lebenswirklichkeit sein Recht zu verschaffen. In der Konzilsaula wogten seit 1962 die Auffassungen hin und her. Dem Ringen um die Anerkennung der Ansprüche des Gewissens ist diese Arbeit gewidmet.

Die Konzilserklärung vom 7. Dezember 1965³ handelt nun nicht allgemein von Gewissensfreiheit, sondern proklamiert die Religionsfreiheit. Demgemäß richten wir unser Augenmerk auf die Gewissensentscheidungen, die die religiösen Fragen betreffen bzw. sich auf die Durchsetzung von Glaubensüberzeugungen im sozialen Bereich beziehen.

Selbstverständlich erhebt auch in Glaubensfragen die verbindliche Gewissensüberzeugung den gleichen Innen- und Außenanspruch wie jede andere Gewissensüberzeugung. Der Außenanspruch richtet sich hier auf Freiheit von gesellschaftlichem Zwang und wird als Religionsfreiheit bezeichnet. Will man mit dem Konzil betonen, daß dieser Anspruch auch eine positiv-rechtliche Sicherung erheischt, dann spricht man vom (bürgerlichen) „Recht auf Religionsfreiheit“.

Gewissens- und Religionsfreiheit sind engstens miteinander verflochten. Lehrgeschichtlich ist die zweite oft im Rahmen der umfassenderen ersten mitbehandelt worden. Daher trennen wir hier zwischen beiden nicht. Vielmehr betrachten wir die Religionsfreiheit als einen typischen Sonderfall der Gewissensfreiheit, sowie andererseits die Gewissensfreiheit für uns deswegen von Interesse ist, weil sie die Religionsfreiheit einschließt.

I.

Der Anspruch des Gewissens in der Geschichte der Kirche

Wie hat sich die Kirche im Laufe ihrer Geschichte in Theorie und Praxis zum Innen- und Außenanspruch des Gewissens gestellt? Wie weit hat sie ihn respektiert, wie weit sich über ihn hinweggesetzt?

1. In der *Verfolgungszeit* fordert die junge Kirche Gewissensfreiheit in Gestalt der Religionsfreiheit angesichts der Intoleranz des römischen Imperiums. Gegen die Verfolger hat die blutende Kirche mit Berufung auf die allen Menschen zustehenden Recht Glaubensfreiheit gefordert. So schreibt Tertullian († nach

men. Der hier besonders interessierende Außenanspruch besteht darin, daß sich jeder Mann zu den als verbindlich erlebten Wertvorstellungen bekennen, für sie werben und sie verwirklichen darf (vgl. L. WEBER, *Die Gewissensfreiheit*. In: *Anima* 1965, 23). Vgl. F. SCHOLZ, *Das Licht in dir* (Freising 1975) 42–74.

3 Dignitatis humanae. LThK, Das Zweite Vatik. Konzil II 712–747, bes. Nr. 2.



220) in seinem *Liber ad Scapulam*⁴: „Es besteht ein menschliches Recht und eine natürliche Befugnis, das zu verehren, was man für richtig hält. Es ist nicht Sache einer Religion, zur Gottesverehrung zu zwingen. Sie muß frei geübt und darf nicht durch Gewalt erpreßt werden . . . auch eure Götter verlangen nicht nach Opfern, die ihnen nur widerwillig dargebracht werden.“

Ähnlich argumentiert *Lactantius*⁵. Die Kirche zieht sich nicht mit den Philosophen, Weisen und Gebildeten dieser Zeit weltflüchtig und weltverachtend auf das widerstandslose Ideal der rein inneren Freiheit zurück. Sie introvertiert nicht, sondern nimmt, während in Rom die Denk- und Redefreiheit stirbt, um des Gewissensanspruches willen den Kampf gegen die „Umklammerung des totalen Imperiums“ auf⁶. Die junge Kirche fordert die Realisierung des Außenanspruches ihrer religiösen Gewissensüberzeugung, noch ehe umfassende theoretische Untersuchungen über den Innenanspruch angestellt worden sind.

2. Durch das Toleranz-Edikt des Kaisers *Galerius* und seiner drei Mitregenten (Sardica 311) und durch das von *Konstantin* und *Licinius* i. J. 313 zu Mailand erlassene Zirkularmandat⁷ an die römischen Statthalter erhielt das Christentum zunächst Freiheit, dann — noch zu Konstantins Zeiten — moralische Unterstützung⁸, um im Jahre 380 unter Kaiser *Theodosius* († 395) zur bevorzugten Staatsreligion, zur Reichskirche zu werden. Die Rollen wurden vertauscht. Mit ähnlichen Argumenten, wie einst Tertullian und Lactantius, traten jetzt heidnische Apologeten, z. B. die greiseren Rhetoren *Libanius*, *Symmachus* u. a. für die religiöse Freiheit der Heiden ein. Die Kirche hat in der Folgezeit die staatlichen Zwangsmaßnahmen zunächst still hingenommen, dann freudig begrüßt und zuletzt offen und mit Nachdruck gefordert⁹. Ein typisches Beispiel dieses Wandels bietet *Augustinus* († 430) in einem Briefe an den schismatischen Bischof *Vincentius*. Früher sei er — Augustinus — davon überzeugt gewesen, daß man die Gegner nicht mit Gewalt, sondern nur moralisch durch Schrift- und Vernunftgründe umstimmen dürfe. Aber durch den Lauf der Dinge sei er anders belehrt worden. Jetzt trete er offen dafür ein, daß die Katholiken von den Behörden gesetzliche Zwangsmittel fordern sollten, wenn nur das Motiv nicht Rache, son-

4 c 2; ML 1, 777.

5 *Divinarum institutionum*, lib. 5 de justitia, c 21; ML 6, 619—620.

6 H. J. SCHOLLER, *Die Freiheit des Gewissens* (1958) 22.

7 . . . *inter cetera, quae videbamus pluribus hominibus profutura vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset . . . quae sollicitudini tuae plenissime significanda esse credidimus, quo scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem iisdem Christianis dedisse* (Text nach D. C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* [1924] 39).

8 Vgl. K. BIHLMAYER/H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte I* (1962) 96—97.

9 H. R. SCHLETTE, Art. *Toleranz*. In: *Handbuch der theologischen Grundbegriffe II* (1963) 681.

dern Rettung der Seelen sei. Solchen Druck interpretiert er jetzt als „Gelegenheit, weise zu werden“ und sich zu bekehren. Dafür beruft er sich auf das *Buch der Sprüche* 9,9¹⁰. An anderer Stelle begründet Augustinus den Zwang als ein Erfordernis der damaligen, die Entfaltung, wie er meint, krönenden Entwicklungsphase der Kirche. Der Herr selbst hätte freilich angesichts des Wankelmutes seiner Apostel ohne jede Zwangsandrohung gefragt: „Wollt auch ihr von dannen gehen¹¹?“ Aber in dieser Frühzeit des ersten Aufkeimens der Kirche sei die Prophezeiung des Psalmisten noch nicht erfüllt gewesen; „denn je mehr sich das Wort des *Psalms* 71,11 ‚alle Könige der Erde werden ihn anbeten, und alle Völker ihm dienen‘ erfüllt, um so größere Macht wendet die Kirche an, nicht nur um die Guten einzuladen, sondern auch um . . . zu zwingen . . . Dies zeigte er auch deutlich genug im Gleichnis vom Gastmahl, wo er zu den Eingeladenen schickte, die nicht kommen wollten und wo er den Knechten sagte: ‚Gehet hinaus auf Straßen und Plätze der Stadt und führet sie . . . herein.‘ Und die Knechte sagten: ‚Es ist geschehen, wie du gesagt hast, aber es sind noch Plätze frei.‘ Da sagte der Herr zum Knechte: ‚. . . dränge sie hereinzukommen, damit sich mein Haus fülle¹².“ Aber Augustinus bleibt sich auch der Bedeutung der Freiheit für den Glaubensakt bewußt. In schriller Dissonanz zu der eben wiedergegebenen Interpretation von *Luk* 14,21—23 erklärt er: „Glauben kann nur der, der es will¹³.“

Der Druck auf die Nichtchristen steigert sich unter den Kaisern *Arcadius* (395 bis 408) und *Theodosius II.* (408—450), um im 6. Jahrhundert unter Kaiser *Justinian* (527—565) zu unerhörter Schärfe anzuwachsen. Alle Nichtgetraufte und Häretiker verloren sogar ihr Eigentum und die bürgerlichen Rechte¹⁴. Dagegen waren die arianischen Herrscher duldsamer. *Theoderich d. Gr.* (471—526) war überzeugt, daß man die Religion nicht befehlen kann¹⁵. Sonst aber fehlte der Zeit das Verständnis für das Recht fremder Gewissensüberzeugungen. Um so bedeutsamer sind vereinzelt Gegenstimmen. Hören wir den Priester *Salvian* von Marseille († nach 480): „Sie sind irrgläubig, aber sie wissen es nicht. Nur für unser Urteil sind sie Häretiker, nicht für ihr eigenes. Sie halten sich selbst für so katholisch, daß sie uns mit der Bezeichnung ‚Häretiker‘ in schlechten Ruf brin-

10 *Ep* 93, no 17; ML 33, 329—330.

11 *Jo* 6, 68.

12 *Ep.* 173, no 10; ML 33, 757.

13 *Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere potest sacramentum nolens, sed credere non potest nisi volens* (*In Job tract.* 26, no 2; ML 35, 1607).

14 Vgl. E. H. KADEN, *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian*. In: *Festschrift für HANS LEWALD* (Basel 1953) 56, 58, 61. Justinian schloß auch die Philosophen-Schule von Athen, an der vor allem Neuplatoniker lehrten.

15 *... religionem imperare non possumus*. Die Katholiken konnten sich ungestörter Religionsausübungen erfreuen (BIHLMAYER-TÜCHLE I, a. a. O. 231).

gen . . . Sie irren, aber in gutem Glauben, nicht aus Haß, sondern aus Liebe gegen Gott, und sie meinen, so Gott als Herrn zu ehren und zu lieben. Obwohl sie nicht den rechten Glauben haben¹⁶, so halten sie ihn doch für den Ausdruck vollendeter Gottesliebe . . .¹⁷.“

Auch die blutigen Bekehrungsmethoden *Karls d. Gr.* stießen auf den Protest der Kirche. *Alkuin*¹⁸ verwahrt sich i. J. 796 in einem Brief an *Arno* über die Missionsmethode bei den Avaren eindringlich gegen die dem Wesen des Glaubens widersprechende Gewaltbekehrung: „Unser Herr Jesus Christus“, so schreibt er, „gab den Aposteln den Auftrag: ‚Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie . . . und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe‘ (Mt 28,19). Mit dieser knappen Anweisung hat er Ordnung und Reihenfolge für unser missionarisches Tun festgelegt. Zu *lehren* gebietet er zweimal, einmal fordert er nur auf zu taufen. Zuallererst hat er jedenfalls geboten, den katholischen Glauben zu lehren. Erst nach der Annahme fordert er auf zu taufen . . . Beachte diese Ordnung der Unterweisung gegenüber Erwachsenen überall und immer . . . Denn was nützt die Taufe ohne Glauben, da doch der Apostel spricht: ‚Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen‘ (*Hebr* 11,6) . . . Daher hat das unglückliche Volk (der Sachsen) das Sakrament der Taufe vertan, weil es in seinem Herzen nicht das Fundament des Glaubens darbot. Glaube ist . . . Sache des Willens, nicht des Zwanges. Wie kann man einen Menschen zwingen zu glauben, was er nicht glaubt? Der Mensch kann (äußerlich) zum Taufbecken hingetrieben werden, nicht aber (innerlich) zum Glauben¹⁹.“

3. In der *Scholastik* begegnen wir einer wachsenden Bereitschaft, theoretisch zu einer Würdigung der subjektiv sicheren, wenn auch objektiv irrigen Gewissensweisung zu kommen. Ein früher, seiner Zeit weit vorseilender Vertreter dieser Richtung ist Peter *Abaelard* († 1142) gewesen, der das Problem der subjektiven Moralität in damals geradezu schockierender Weise ohne Rücksicht auf traditionelle Blickverengungen aufgreift²⁰. *Abaelard* tritt kompromißlos für den Innenanspruch des Gewissens ein. Nur zögernd vermögen ihm Zeitgenossen und jüngere Autoren zu folgen. Die nur langsame Entfaltung des Gedankens zeigt die Beantwortung des folgenden, im mittelalterlichen Schulbetrieb behandelten Falles: Ein Mann, dessen erste Ehe wegen langer Verschollenheit seiner Frau als nicht mehr bestehend erklärt wurde, heiratet zum zweiten Male. Er er-

16 Es handelte sich um Subordinatianer.

17 *De gubernatione Dei*, lib. 5, c 2; ML 53, 95.

18 † 804 zu Tours.

19 *Ep.* 36; ML 100, 193—194.

20 In seiner *Ethica* (*Scito te ipsum*) formuliert er scharf: *Non enim quae fiunt, sed quo animo fiant, pensat Deus; nec in opere sed in intentione meritum operantis, vel laus consistit . . . per diversitatem . . . intentionis idem a diversis fit, ab uno male, ab altero bene* (c 3; ML 178, 644 AB).

fährt dann aber, daß seine erste Frau doch am Leben ist. Darf er sich „compulsus ab ecclesia“ (die weiterhin Tod der ersten Gattin unterstellt) seiner zweiten Frau schenken, obwohl er im Gewissen weiß, daß die erste lebt²¹? Der Magister sententiarum meint, daß das gewissenswidrige, ehebrecherische Verhalten gradhaft durch Gehorsam entschuldigt werde²².

Bonaventura († 1274) setzt sich dagegen für das Recht der Gewissensüberzeugung ein und erklärt: „Ein solcher darf der Kirche nicht gehorchen.“ Der seraphische Lehrer vermag sich indes noch nicht völlig vom objektiv-normativen Denken freizumachen. So klar er betont, daß ein Handeln gegen die Gewissensweisung Sünde ist, so wenig will er zugestehen, daß ein Vorgehen im Sinne des Gewissensurteils immer verpflichtend ist²³.

Wenn das Gewissen nämlich etwas „diktiert“, was objektiv gegen die Ordnung Gottes streitet, dann ist „ein Tun gemäß der Gewissensweisung durchaus nicht immer gut“²⁴. So kommt er zu der uns befremdenden Folgerung, es könne Verhältnisse geben, in denen das Gebot eines Prälaten der Gewissensweisung vorangeht²⁵.

Ein Rückblick zeigt, daß sich mit der konstantinischen Wende ein Lebensgefühl Bahn gebrochen hat, das nur wenig Verständnis für die Ansprüche des Gewissens aufbrachte. Das objektiv-normative Denken beherrschte das Feld. Den Innenanspruch des Gewissens anerkennt Augustinus, wenn er die Freiheit des Glaubens betont, den Außenanspruch lehnt er entschieden ab. Salvian von Marseille und Alkuin als Praktiker dürften sich der Sache nach für die Realisierung des Außenanspruches eingesetzt haben, wobei sie offensichtlich die innerpersonale Pflicht, dem Gewissen Folge zu leisten, still mitunterstellen. Abaelard, der mehr doktrinär an die Frage herantritt, ist ein überzeugter Vertreter der Ansprüche der bona fides, während Petrus Lombardus sich der objektiven Norm verpflichtet fühlt und Bonaventura den allerdings noch unzulänglichen Versuch macht, den Innenanspruch zu umreißen.

Gespannt fragt sich der Betrachter, welchen Beitrag nun *Thomas von Aquin*, der Fürst der Scholastik, zur Klärung unserer Frage leisten wird.

21 Die Frage findet sich in der *Summa sententiarum* des ODO V. LUCCA aus der Schule HUGO S. V. ST. VIKTOR († 1141) (Tr. 7, c 9; ML 176, 161–162), im Sentenzenbuche des PETRUS LOMBARDUS († 1160) (IV, d 38, c 3) und bei BONAVENTURA (In IV, D. 38, a. 2, q. 3, dub. 12; op. om. IV Quarracchi 1889, 829).

22 ... *ex quo cogitur ecclesiae disciplina banc (secundam) tenere, incipit excusari per obedientiam* ... (ebd.).

23 ... *facere contra conscientiam semper est peccatum, quia semper est in Dei contemptum, non tamen facere secundum conscientiam semper est bonum* (In II. sent, d. 39, a. 1, q. 3, concl ad 1; a. a. O. 907).

24 Ebd.

25 ... *plus standum est praecepto praelati quam conscientiae* (ebd.). Der Unterschied zwischen dem sittlich Richtigen und dem sittlich Guten wird noch nicht reflektiert.

Es bedeutet einen gewaltigen Schritt vorwärts, wenn der Aquinate die innerlich verpflichtende Kraft des Gewissensanspruches als solchem betont, unabhängig davon, ob er mit der Sachnorm übereinstimmt oder ihr widerstreitet. Ihm gilt jede subjektiv sichere Gewissensweisung als bindend. Wenn jemand — so schreibt er — irrigerweise davon überzeugt ist, daß eine Entscheidung mit dem Gesetz Gottes übereinstimmt bzw. ihm widerspricht, dann erfüllt bzw. verfehlt er die Weisung Gottes im Sinne seiner subjektiven Überzeugung²⁶. Und „jeder Wille, der vom Gewissensurteil (ratio), mag dieses recht oder irrig sein, abweicht, ist immer abwegig“²⁷. Denn das Ziel des Willens ist das Objekt, nicht wie es in sich ist, sondern so, wie es von der Vernunft — auch im Falle des Irrtums — vorgelegt wird. Die Bedeutung dieses Grundsatzes für die sittliche Anrechnung illustriert Thomas hier an einem für seine Zeit extremen, ja gewagten Beispiel: Infolge eines Irrtums könnte sogar der heilsnotwendige Glaube an Christus als ein malum — natürlich nicht secundum se, wohl aber per accidens ex apprehensione rationis (freilich nicht ohne persönliche Schuld, wie wir später sehen werden) — abgelehnt werden. Thomas beginnt also den Innenanspruch des sittlichen Gewissens zu honorieren.

Wir würden uns aber täuschen, wenn wir daraus ohne weiteres auch auf die Anerkennung des objektiv irrigen religiösen Gewissens mit seinem Innen- und Außenanspruch schließen würden. Im Bereiche der religiösen Überzeugungen verneint er alle Ansprüche des irrigen Gewissens. Trotz einzelner Aussagen, die in die entgegengesetzte Richtung weisen²⁸, trifft H. Klomps wohl ins Schwarze, wenn er schreibt: „Obwohl Thomas prinzipiell die verpflichtende Kraft auch des irrenden Gewissens bejahte, so daß hinsichtlich sittlicher Normen der einzelne im konkreten Fall einer Entscheidung nur den Spruch des an sich irrenden Gewissens zur Verfügung habe und ihm folgen müsse, ließ er dieses doch nicht gegenüber der Offenbarungswahrheit gelten“²⁹.“ Der göttlichen Heils-offenbarung hätten sich — so lautet der Tenor der Äußerungen — ausnahmslos Häretiker, Juden, ja auch Muselmanen und Heiden erschließen müssen. Sie gehört für Thomas zu den Gehalten, die ein jeder als verpflichtend anzuerkennen

26 *De ver. q. 17, a. 4 ad 1.*

27 *S. th. II 1, q. 19, a. 5; in II. sent, d. 39, q. 3, a. 3, sol. Sed si diligenter videatur, quomodo conscientia ligat, invenitur ut in omnibus ligare . . . (3 Sätze weiter) sive ratio sive conscientia recte judicet, sive non, voluntas obligatur . . . (im nächsten Satz) aliter ligat conscientia errans, aliter conscientia recta. Conscientia enim recta obligat simpliciter et per se . . . conscientia erronea non obligat nisi per accidens et secundum quid . . . scil. ratione apprehensionis (in II, d. 39, q. a. 3, vgl. ODon LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècle II* [Gembloux-Louvain 1948] 403—406).*

28 Vgl. z. B. den Hinweis auf die Möglichkeit, daß jemand propter (falsam) apprehensionem rationis den heilsnotwendigen Glauben an Christus als malum ablehnen könnte (*S. th. II 1, q. 19, a. 5*) und die Erwähnung eines rein negativen Unglaubens, der eher Straf- als Sündencharakter besitzt (*S. th. II 2, q. 10, a. 1*).

29 *Demokratie und Moral — Toleranz und Moral* (1966) 19/20.

vermag und auch anerkennen muß. Im Hinblick auf religiöse Kernwahrheiten erscheint dem Aquinaten Unkenntnis oder Irrtum für einen Menschen guten Willens fast unmöglich³⁰. Nun aber läßt sich doch wirklich mit *Paulus* fragen. „Haben sie denn die Botschaft gehört³¹?“ Haben sie diese als verpflichtenden Anruf Gottes vernommen? Sind sie damit in die Glaubensentscheidung gestellt worden? Nur in diesem Falle könnten sie ja für schuldig befunden werden, nur dann dürften sie schlechten Willens sein, so daß eine existentiell ehrliche Überzeugung im religiösen Bereich nicht mehr möglich wäre. Thomas beantwortet diese Kernfrage für die religiös-sittliche Einschätzung der Heidenwelt mit einem überzeugten Ja. Im Geiste seiner Zeit beruft er sich nicht auf geschichtliche Fakten, vielmehr begnügt er sich mit einer Deduktion aus Schrifttexten³². Sie bezeugen für Thomas mit emphatischen Worten den Welterfolg und die Weltverbreitung des Evangeliums und gelten als Beweis dafür, daß die göttliche Heilsoffenbarung tatsächlich längst alle Völker erreicht und vor die Glaubensentscheidung gestellt hat. Gegenüber der etwas realistischeren Einstellung *Augustinus'* — er hatte bemerkt, daß es im Inneren Afrikas noch Stämme gäbe, die keinerlei Berührung mit dem Evangelium gehabt hätten — nach der das *praedicare evangelium omnibus gentibus* also erst *Zukunftsvision* sei, gibt Thomas *J. Chrysostomus'* Auffassung den Vorzug. Danach ist das Evangelium schon zu Lebzeiten der Apostel gerüchweise in alle Welt gedrungen. Wenn auch durch Mattäus in Äthiopien, durch Thomas in Indien, durch Petrus und Paulus im fernen Westen nicht sogleich die Kirche eingepflanzt worden ist, so haben doch alle irgendwie das Evangelium vernommen. Thomas denkt dabei offensichtlich an eine Art der Begegnung mit dem Evangelium, die das Verbleiben im Heidentum zur Schuld werden läßt.

So interpretiert er *Rm 10,18*: „Über die ganze Erde ging ihr Schall und bis an die Enden des Erdkreises ihre Worte.“ Die bisherige Gedankenführung a priori scheint Thomas für die Heidenstämme, die abseits von den großen Straßen, tief in Urwäldern verborgen, siedeln, noch nicht beweiskräftig. Man hat den Eindruck, als wollte die Darstellung nicht eher zur Ruhe kommen, bis auch für die verlassensten Menschenkinder „in Wäldern unter wilden Tieren“ ein Grund der Verwerfung für ihren „Unglauben“ gefunden ist, da gerade sie nach *Jo 15,22* entschuldigt sind und somit gerettet werden könnten. Thomas billigt ihnen nun tatsächlich eine Entschuldigung zu, aber sie ist zu nichts nütze, denn auch sie werden ewig verworfen, freilich nicht wegen schuldhaften Unglaubens, sondern wegen der Erbsünde und wegen persönlicher Verfehlungen. So gehen auch sie „mit Recht“ zugrunde. Thomas ergänzt aber seine Meinung, nach der sie — wenigstens theoretisch — entschuldigt sind. Denn er fügt hinzu, wenn sie nur getan

30 *S. th. II 1, q. 19, a. 6.*

31 *Rm 10, 18.*

32 *Job 28, 22; Mk 16, 15; Is 24, 16 u. 49, 6.*

hätten, was in ihren Kräften steht, so hätte Gott ihnen schon einen Glaubensboten gesandt, so wie er sich des Cornelius durch Petrus³³, der Mazedonier durch Paulus³⁴ erbarmt hat³⁵, oder diese Heidenvölker wären einer gnadenhaften Offenbarung der heilsnotwendigen Wahrheiten teilhaft geworden³⁶. Aus dem in der göttlichen Offenbarung verbürgten, allgemeinen göttlichen Heilswillen glaubte das Mittelalter „certissime“ schließen zu dürfen, daß die Kunde vom Evangelium schließlich durch wunderbares Eingreifen Gottes überallhin, auch in die verstecktesten Winkel, gelangt sei. Da ein solches Eingreifen Gottes nur durch menschlichen Widerstand gehemmt werden kann, ergibt sich via deductionis „zwingend“ die Schuld aller Ungläubigen³⁷.

Nur schwer und widerstrebend vermögen wir diese durch die engen Perspektiven des Mittelalters bedingten Gedanken nachzuvollziehen³⁸. Die fast kindlich erscheinende Weltsicht und die im Namen der geoffenbarten Wahrheit erforderte Härte befremden uns heute. Denn das für uns unannehmbare Endergebnis heißt: Alle Heiden haben durch positiven Unglauben gesündigt. In religiösen Fragen können sie demgemäß nicht mehr als Menschen guten Gewissens betrachtet werden. Sie können daher auch keinen Anspruch nach innen oder außen geltend machen. Für sie gilt das verurteilende Wort des Herrn: „Wenn ich nicht gekommen wäre und nicht zu ihnen geredet hätte, dann hätten sie keine Sünde³⁹.“ Thomas vermag daher den Ungläubigen auch nicht — wie R. Hofmann meint — „volle Gewissensfreiheit zur Annahme des Glaubens“⁴⁰ zuzubilligen. Nach Thomas hätten die Ungläubigen glauben können und glauben sollen. Da sie im Unglauben verharrten, können sie nicht mehr guten Glaubens sein; denn: *error circa id, quod quis scire tenetur* — dazu gehören die heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten — *non excusat, quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic*

33 Apg 10, 5.

34 Apg 16, 9/10.

35 Thomas v. A., Ep. ad Rom. 10, lect 3.

36 . . . *quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis inter bruta animala nutriatur; hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet praevideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorum ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium (De ver, q. 14, a. 11 ad 1).*

37 *Et quum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare . . . Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant . . . (C. gent. III, 159).*

38 Vgl. R. HOFMAN, *Gewissensfreiheit in theologischer Sicht*. In: HAUSER-SCHOLZ, *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung* (Düsseldorf 1958) 22.

39 Jo 15, 22.

40 HOFMANN, a. a. O. 23.

erranti sit mala⁴¹; daher wird die Aussage: *voluntas concordans rationi humanae (conscientiae) non semper est recta, nec semper est concordans legi aeternae*⁴² verständlich. Ohne die vorher gegebene Erklärung könnte sie als Widerspruch zu den früher entwickelten Grundsätzen über die Bindekraft des subjektiv sicheren, aber objektiv irrigen Gewissens erscheinen.

Da es sich um Wahrheiten handelt, die die Heiden wissen müßten und nach der Zeitauffassung auch anerkennen konnten, erscheinen Ungläubige folgerichtig als Menschen bösen Willens. Thomas unterstreicht diese grundlegende Feststellung, wenn er nebenher bemerkt: Sie sündigen bei der Ausübung ihrer Riten und ihrer kultischen Handlungen⁴³. Der Aquinate denkt also nicht daran, den Ungläubigen die Möglichkeit existentieller Ehrlichkeit ihrer religiösen Überzeugung zuzuerkennen. Der irriige Eindruck konnte entstehen, weil der Aquinate im Geiste seiner Zeit für Häretiker und Nichtgetaufte ein jeweils verschiedenes praktisches Vorgehen empfiehlt. Die Häretiker⁴⁴, die durch Empfang der Taufe freiwillig (!) eine Treuverpflichtung eingegangen sind, können nach ihrem Abfall von der Kirche genötigt werden zu halten, was sie („frei“) versprochen haben⁴⁵, Juden und Heiden, also Ungetaufte, sollen dagegen nicht mit Zwangsmitteln zur Annahme des Glaubens genötigt werden, *quia credere voluntatis est*. Man könnte auf die Idee kommen, daß die Summa hier für Gewissensfreiheit eintritt, wenn man weiter liest, daß nicht einmal ungetaufte Kriegsgefangene zur Annahme des Glaubens gedrängt werden sollen. Doch diese Annahme widerspricht der Grundkonzeption von der Schuld der Heiden, die oben dargelegt worden ist. Die weiteren Ausführungen bestätigen dann diese Grundtendenz: Sollen doch auch Juden und Heiden, die nicht zum Glauben genötigt werden sollen, mit Zwangsmitteln dazu gebracht werden, den Kirchenglauben nicht durch Blasphemien und abwegige Überzeugungen zu behindern. Als blasphemisch wird dabei schon die jüdische Interpretation des AT verstanden, das seine Erfüllung nicht in Christus findet, und alle nachchristlichen liturgischen Bücher der Juden, die Christus natürlich in seinem Anspruch, Sohn Gottes zu sein, ablehnen⁴⁶. Den erwähnten Gruppen wird also durchaus nicht religiöse Freiheit zugebilligt, auch wenn man darauf verzichtet, sie wie die Häretiker mit Zwangsgewalt in den Schoß der

41 *S. th. II 1, q. 19, a. 6.*

42 *Ebd.*

43 *S. th. II 2, q. 10, a. 11.*

44 Über sie lesen wir in *S. th. II 2, q. 11, a. 3: Ex parte . . . ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem . . . quam falsare pecuniam . . . possunt juste occidi.*

45 *. . . accipere fidem est voluntatis, sed tenere jam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi, ut fidem teneant (S. th. II 2, q. 10, a. 8).*

46 Vgl. Cajetan (Thomas de Vio, † 1534) zu *S. th. II 2, q. 10, a. 11*. In: *Op. omn. Thom. Aquinatis (Roma 1895) 8, 93; non tolerandi sunt, si supprimi possunt (ebd.)*.

Kirche zurückzutreiben. Die von Thomas angeratene Teiltoleranz⁴⁷ findet demgemäß ihren Grund auch nicht in dem (grundsätzlich geleugneten) Anspruch des nicht christlichen Gewissens — Juden und Heiden sündigen ja bei Ausübung ihres Kultus⁴⁸, wie könnten sie also guten Glaubens sein? —, sondern nur in dem Nutzen, den die Christen durch diese Duldung für sich verbuchen können⁴⁹ und in dem Schaden, der durch diese Nachsicht verhütet werden kann⁵⁰. In keinem Falle haben die Nichtgetauften einen Anspruch. Die legitimen Ansprüche des Gewissens werden aufgrund eines auf unzureichender Psychologie beruhenden Tatsachenirrtums abgeleugnet. Die Behauptung, ein existentiell lauterer Mensch könne sich im Hinblick auf heilsnotwendige Wahrheiten nicht in unverschuldeter Unwissenheit befinden, ist nicht zu halten. Aus der bloßen Tatsache des Zurückbleibens hinter dem gesellschaftlich umrissenen Pflichtenstandard oder des Abweichens von ihm kann man nicht ohne weiteres auf Bosheit und positiven Unglauben schließen. Der Grundsatz, der hier verheerender Auswirkung kommt, klingt schlicht und ungefährlich: *Error circa id, quod quis scire tenetur . . . non . . . excusat*⁵¹.

Neben der Verkennung der subjektiven Voraussetzungen des Glaubens begünstigten zweifellos die realen Bedürfnisse der mittelalterlichen Gesellschaft, die auf dem Glauben als Basis ruhte, diese Verzeichnungen. Der Angriff auf die Fundamente des gesellschaftlichen Lebens mußte ähnlich wie Hochverrat als ein überdimensionales Verbrechen erscheinen. Aber gerade dieses im Zeitgefühl mitschwingende Bedürfnis erschwerte eine „interesselose“, sachliche Richtigstellung⁵².

Mit der Ablehnung des Innenanspruches fehlt auch die Voraussetzung für einen Außenanspruch. Ob also eine gewisse Duldung anempfohlen oder Zwangsmaßnahmen in aller Härte empfohlen werden, in beiden Fällen geht das Mittelalter davon aus, daß der religiös Unwissende oder Irrende, auch der Jude und Heide, *mala fide* ist und daher keinen Gewissensanspruch geltend machen kann. Auch im Summenkommentar *Kajetans* († 1534) vermischen wir bei den Ausführungen über die Schuld der Ungläubigen⁵³ eine kritische Note. Er will an Thomas' Darstellung offensichtlich nicht rütteln. Doch bringt er andere, neuzeit-

47 *S. th. II 2, q. 10, a. 11.*

48 Ebd.

49 . . . *testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus* (ebd.).

50 . . . *infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aequaliter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum* (ebd.).

52 Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß dieser Satz innerhalb der mittelalterlichen, geschlossen christlichen Gesellschaft — nicht aber gegenüber den Heiden und Juden! — einen Sinn als Faustregel gehabt haben kann. Als Prinzip, wie Thomas ihn nimmt, ist er unhaltbar.

52 Vgl. J. LECLER, *La papauté et la liberté de conscience*. In: *Études* 79 (Paris 1946) 289.

53 Etwa bei der Kommentierung von II 1, q. 19, a. 6; II 2, q. 10, a. 1; a. 8; a. 11 u. q. 11, a. 3.

lich anmutende Überlegungen ins Spiel. Allen Ernstes stellt er die Frage, ob Gewaltanwendung im Hinblick auf religiöse Überzeugungen überhaupt sinnvoll sein kann. Er verneint das. Dabei weist er auf eine Reihe von Widersprüchen und Ungereimtheiten hin. Zwang, so schreibt er, ist doch ein unpassendes Mittel, um eine freie Entscheidung zu erreichen. Fordert nicht das gesunde Denken eine Proportion zwischen Mittel und Zweck⁵⁴? Jede Furcht mindert doch die Freiwilligkeit. Ein Tun und Lassen aus sklavischer Furcht, so lehren alle Theologen, ist wertlos, weil die Liebe fehlt. Die Fürsten vermögen mit ihrem Terror und mit ihren Drohungen doch immer nur eine völlig wertlose „knechtische“ Annahme zu erzwingen. In dieser Verfassung Sakramente zu empfangen, ist aber sakrilegisch. Eine solche Mißachtung der Sakramente ist auch nicht mit der Aussicht auf spätere, innere Bekehrung der Kinder oder Enkel der Zwangsbekehrten zu rechtfertigen. Denn scheingläubige Väter dürften in der Regel auch nur scheingläubige Söhne erziehen. Von dieser Regel, nicht von seltenen Ausnahmen, müsse man ausgehen, um die Zwecklosigkeit aller Gewaltanwendung zu begreifen.

Doch nun nochmals zurück zu Thomas selbst! Neben dem oben behandelten Satz: *Error circa id, quod quis scire tenetur non excusat*, führt noch eine andere Aussage zu rigoristischer Härte, wenn sie nicht näher differenziert wird. Sie lautet: . . . *si . . . conscientia erret errore voluntario . . . tunc talis error . . . non excusat*⁵⁵. Ein *error voluntarius* ist zweifellos zunächst auch ein *error consequens, vincibilis et culpabilis*. Das stellt Thomas mit vollem Recht fest. Aber er übergeht den nicht seltenen Fall, indem eine früher verschuldete religiös-sittliche Fehlorientierung⁵⁶ durch den psychischen Mechanismus der Verdrängung — denken wir daran, daß Peinliches, Unangenehmes und Schuldhaftes mit Vorliebe verdrängt wird — später durchaus zu einer *schicksalhaften* Fehlorientierung⁵⁷ werden kann. Mit anderen Worten, es muß betont werden, daß die Begriffe *antecedens* und *consequens* nicht starr und statisch verstanden werden dürfen. Die *ignorantia consequens* kann durch Vergessen und Verdrängen später zur *ignorantia antecedens* werden. Wer sich bei einer Gewissensentscheidung seiner früheren, schuldhaften Fehlorientierung nicht mehr bewußt ist, wird jetzt im besten Glauben zu einem objektiv abwegigen Urteil kommen, ohne diesen Mangel zu ahnen. Auch hier gilt das unumstößliche Prinzip: *Nihil volitum, nisi (actu) praecognitum*. Denn „Objekt des Willensaktes sind einzig und allein jene Elemente, die in der Vorstellung enthalten sind“⁵⁸. Das bedeutet aber, daß der

54 *Medium debet esse consonum et proportionatum fini. Sed credere est de genere voluntarii. Et compulsio per metum etc. est via ad involuntarium, ergo . . .* (Zu S. th. II 2, q. 10, a. 8.) In: Thomasausg. (Roma 1885) 8, 89/90.

55 *S. th. II 1, q. 19, a. 6.*

56 *Ignorantia olim consequens, culpabilis et olim actu vincibilis.*

57 *Ignorantia olim consequens, nunc antecedens, culpabilis et psychologica invincibilis.*

58 M. MÜLLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit* (1932) 170.

Satz: *Error voluntarius non excusat*⁵⁹, einer Ausspezifizierung bedarf. Er gilt durchaus, wenn die Schuld früherer Nachlässigkeit oder Fehlorientierung, die später zu falschen Entscheidungen führt, noch bewußt ist. Er läßt sich aber nicht in den Fällen anwenden, in denen die Schuld früherer Nachlässigkeit ins Unbewußte abgesunken ist, es sei denn man schmälere den Innenanspruch des Gewissens. Denn ein solcher tut, was ihm „jetzt“ optimal möglich ist. Eine andere Weisung ist ihm, weil er subjektiv sicher ist, nicht verfügbar. Wer nicht zugibt, daß *ignorantia olim consequens, vincibilis et culpabilis* später in *ignorantia antecedens, invincibilis et inculpabilis* übergehen kann, wird den Innen- und Außenanspruch des Gewissens zu Unrecht schmälern⁶⁰. Die Aufarbeitung dieses Problems ist erst den Jesuitentheologen des 17. Jahrhunderts gelungen.

4. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts beginnen Männer wie *Roger Bacon* († nach 1295), und *Marsilius v. Padua* († 1342/43) die Unzulänglichkeit der bisherigen Lösungen zu ahnen. *Nikolaus von Cues* († 1464) und *Erasmus von Rotterdam* († 1536) greifen die Frage wieder auf. *Thomas Morus* († 1535) liefert sich um des Anspruches seines Gewissens willen dem Henker aus. Dagegen folgten die Reformatoren des 16. Jahrhunderts den Spuren des Mittelalters⁶¹. Nach altrömischem Modell haben auch sie die Religion dem Staate integriert und nur *der* Gewissensweisung einen Anspruch zugebilligt, die mit der objektiven Norm der Reformation, d. h. der reformatorisch interpretierten Heiligen Schrift übereinstimmt. Nach *Theodor von Beza*⁶² ist es vorteilhafter, einen

59 *S. th. II 1, q. 19, a. 6.*

60 F. SCHOLZ, Zum Thema: Unwissenheit und Verantwortung, in: Königsteiner Studien 1966, 105—118, bes. 111—117.

61 LUTHER hat in dieser Frage eine Entwicklung durchgemacht. Als leidenschaftlicher Verfechter der christlichen Freiheit läßt er i. J. 1525 (*De servo arbitrio*, Weimarer Ausg. 18, 624) die Gewissen nur durch Gottes Wort gebunden sein. Die Bannbulle „Exsurge“ verwirft den Satz: *Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus* (*W. A.* 7, 139—140). Nach 1525, dem Jahre des Bauernaufstandes und der Revolte Thomas' Münzers, beginnt er die weltlichen Obrigkeiten positiver zu bewerten. Vermöge des allgemeinen Priestertums hätten sie folgende Aufgaben: Die Predigt zu begünstigen, häretische Lehren zu unterdrücken und dafür zu sorgen, daß alle wenigstens das Wort Gottes hören. Dabei will er bei Leugnung der Kultfreiheit die Gewissensfreiheit noch retten, was kaum möglich ist (LECLER, *Geschichte...* I 240—241). „Der Fall des irrenden Gewissens, wie ihn die scholastischen Theologen seit dem 13. Jahrhundert diskutieren, beschäftigt ihn wohl überhaupt nicht. Wie die Strengerer will er nur die objektiven Regeln anerkennen, die Schrift, als deren unfehlbarer Interpret er sich weiß“ (LECLER, a. a. O. I 244). Schließlich fordert er gegen die aufrührerischen Wiedertäufer die Strafe, die Moses gegen Lästere vollstrecken ließ, die Steinigung (*Auslegung des Ps. 82; W. A.* 31, I, 209). MELANCHTHON geht noch einen Schritt weiter, wenn er die Todesstrafe auch für friedliche Wiedertäufer verlangt (*Corpus Reformatorum [Halis Saxonum 1837] 4, col 740*). Die weltliche Obrigkeit dringt in die Kirche ein. Das „*Cujus regio, ejus religio*“ bereitet sich vor.

62 Th. v. Beza († 1605) war 1548 zur Reformation übergegangen und als Professor für Griechisch in Lausanne tätig. Im Jahre 1554 veröffentlicht er seine Schrift „*De haereticis a civili Magistratu puniendis*“ in Genf. Darin übernimmt er die Ansichten seines Freundes

grausamen Tyrannen zu ertragen, als dem einzelnen die Religionsfreiheit zu belassen; denn die Häretiker stören die Sozietät noch nachhaltiger als Mörder. Die These von der Religionsfreiheit erscheint ihm als ein ganz teuflischer Satz, der es jedem gestattet, nach seinem Geschmack zugrunde zu gehen. Daß die Intoleranz auch die Praxis bestimmte, zeigt die nicht einzig dastehende Verbrennung des *Michael Servet* in Genf (1553). Noch um 1580 lodern die Scheiterhaufen in Sachsen, in England sogar bis 1612.

5. Die Reformatoren unterschieden sich in unserer Frage von der katholischen Mutterkirche also nicht dadurch, daß sie etwa dem Innen- und Außenanspruch des (ihrer Meinung nach) irrenden Gewissens Geltung verschafften. Vielmehr respektierten beide Parteien nur die an der objektiven Norm gebildete Gewissensweisung. Die Meinungen gingen nur darüber auseinander, ob die Schrift allein oder Schrift und Tradition als Maßstab zu gelten haben. Wir stoßen also auch in den kirchlichen Gemeinschaften der Reformation auf jene Einengung der Rechte des Gewissens, wie sie für das Mittelalter charakteristisch gewesen ist. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 mit seinem Grundsatz „*Cujus regio, ejus religio*“ integriert die Religion wiederum voll dem Staate, mißachtet den Anspruch des religiösen Gewissens und bietet religiösem Druck und gewissenswidriger Vergewaltigung ein rechtliches Fundament. Die blutigen, nach dem Grundsatz des alleinigen Rechtes der objektiven Wahrheit geführten Religionskriege mahnten schließlich zur Besinnung.

6. Die religiös-sittlich homogene Sozialstruktur des Mittelalters, der auch die Reformatoren verpflichtet waren, begünstigte eine Vorstellung vom Gemeinwohl, in die auch kirchlich-religiöse Komponenten verflochten waren. Das Recht, das

Calvin und brandmarkt mit ihm die „teuflische und unchristliche Liebe“, die, um das Leben eines Menschen zu retten, die „häretische Seuche“ überallhin einschleppen läßt. „Die Tyrannei ist ein geringeres Übel als eine solche Ermächtigung, daß jeder nach seiner Laune handeln kann, und lieber wollen wir einen Tyrannen, sogar einen grausamen, haben, als überhaupt keinen Fürsten oder einen, unter dem es erlaubt ist, alles zu tun, was er nur will . . . Die nicht wollen, daß der Magistrat sich in religiöse Dinge einmischt und vor allem die Ketzer bestraft, verachten das Wort Gottes absichtlich . . . und sind äußerst schädlich und zerstörend für die Kirche“ (a. a. O. in französ. Übers. *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques* (Genf 1560) 311—312; vgl. LECLER, *Die Geschichte der Religionsfreiheit*, a. a. O. 475). Die harte Unduldsamkeit der Genfer Reformatoren fand einen geistvollen, entschiedenen Gegner in Sebastian Castellio († 1563 in Basel, nachdem er aus Genf ausgewiesen worden war). Im Vorwort zu seiner i. J. 1551 angefertigten lateinischen Bibelübersetzung legt er seine Gedanken über die Duldung der Andersgläubigen vor. „Wir werden zu blutrünstigen Mördern durch den Eifer für Christus, der, damit das Blut der anderen nicht vergossen werde, sein Blut vergossen hat. Wir reißen das Unkraut in unserem Eifer für Christus aus, der geboten hat, daß das Unkraut bis zur Reife bleiben soll, damit nicht das Getreide ausgerissen werde. Aus Eifer verfolgen wir die anderen, wo er geboten hat, daß wir dem, der uns auf die rechte Wange schlägt, die linke hinhalten. Aus Eifer für Christus tun wir anderen weh, wo er geboten hat, daß wir Böses mit Gutem vergelten“ (nach LECLER, a. a. O. I 463).

der Verwirklichung dieses Gemeinwohls diene, hat daher auch unmittelbar religiöse Forderungen gestellt. Diese Möglichkeit zerbrach im Grunde mit der Zerstörung der kirchlich-religiösen Einheit in der Reformationszeit. Der Versuch, die traditionelle Vorstellung des Rechtes in den grundlegend veränderten Verhältnissen durchzusetzen, führte zum Gewissenszwang gegen die jeweiligen religiösen Minderheiten. Das Ergebnis zeigte sich in den blutigen Religionskriegen. Ein friedliches Zusammenleben verschiedener Konfessionsgruppen ließ sich nur noch dadurch sicherstellen, daß man darauf verzichtete, mit Berufung auf das Gemeinwohl ein bestimmtes religiöses Bekenntnis vorzuschreiben. Die Aufgabe des Rechtes lag nunmehr nur darin, einen Raum für die freien religiös-sittlichen Entscheidungen auszusparen. Man mußte von der heidnisch-römischen und mittelalterlichen Idee abgehen, nach der das Gemeinwohl die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession verlangt. Dieses entkonfessionalisierte, wirklich rein bürgerliche Recht begnügte sich damit, die äußeren, rechtlichen Voraussetzungen für personale Glaubensentscheidungen zu schaffen, nicht aber die Konfession vorzuschreiben, wie es noch der Augsburger Religionsfriede vorsah. Das ist nur möglich, wenn der Staat selbst sich jeden Urteils über die religiöse Wahrheit enthält. Diese Überlegungen erhielten während der blutigen Hugenottenkriege in Frankreich (1562—1598) konkrete Gestalt. Eine alle religiöse Richtungen umschließende Partei der sogenannten „Politiker“⁶³ suchte, aufgeschreckt durch das Blutvergießen der Bartholomäusnacht von 1572, dem gegenseitigen Morden im Namen der Wahrheit ein Ende zu setzen. Diese „Politiker“, die nach Möglichkeiten des praktischen Zusammenlebens suchten, erkannten schließlich den einzig möglichen Ausweg, nämlich die Ablehnung jeglichen staatlichen Zwanges gegen religiöse Überzeugungen, d. h. die Gewährung der individuellen Glaubensfreiheit⁶⁴. Um bürgerliches Zusammenleben zu ermöglichen, war der Staat gezwun-

63 Vgl. J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit* . . . II, 127—148: Ligisten und „Politiques“ unter Heinrich III. (1574—1589), bes.: „Zwei Jahre nach der Bartholomäusnacht sollte die Idee einer Zusammenarbeit der Hugenotten und der Katholiken zu rein politischen Zwecken nicht nur zutage treten, sondern sich auch verwirklichen.“ Am 13. November 1574 verkündigte der mächtige Gouverneur der Languedoc Montmorency-Damville eine Proklamation, in der er alle Kriege beklagt, die „durch den Vorwand und die Meinungsverschiedenheiten in der Religion entstanden sind“. Scharf wendet er sich gegen das „grausame, heimtückische und unmenschliche Gemetzel“ der Bartholomäusnacht. In den ihm unterstellten Gebieten lehnt er eine religiöse Verfolgung entschieden ab: „Allen Provinzen, Städten und Gemeinden . . . (will er versichern), daß sie in aller Freiheit ihrer Gewissen, ob Katholiken oder Reformierte, gesichert seien, geschützt, erhalten und bewahrt sein sollen . . .“ (Leder, 128/129).

64 In den Generalständen von 1560 erklärte Abbé Bois Aubry, das Gewissen sei wie ein Palmzweig; je mehr man ihn „biege“, desto mehr Widerstand leiste er. Ähnlich betonte der Kanzler Michel de L'Hospital 1561 in einer Versammlung zu Poissy: „Das Gewissen ist von der Art, daß es nicht genötigt, sondern belehrt werden will.“ Ein Publizist rief aus: „Meine Herren, setzen Sie unser Gewissen nicht mit Schwertschlägen unter Druck!“ (vgl. LECLER, *La pantée* . . . 301).



gen, sich auf seine innerweltliche Aufgabe zurückzubedenken. Mit der im Frankreich der Bourbonen beliebten Maxime „Ein Glaube, ein Gesetz, ein König“, mußte gebrochen werden. Obwohl diese „Politiker“ nur pragmatisch die Möglichkeiten des friedlichen Zusammenlebens der verfeindeten religiösen Gruppen abtasteten, wurden sie doch von einem richtigen Grundgedanken geleitet, nämlich dem Prinzip des religiös-neutralen Staates, der keine Konfession bevorzugt und keine konfessionelle Gruppe benachteiligt. Die Religion wurde damit in die Sphäre der einzelnen bzw. der vom Staate unabhängigen Gesellschaftsverbände verwiesen⁶⁵. Dieses Denken der „Politiker“ fand im Edikt von Nantes⁶⁶ seinen bürgerlich-rechtlichen Ausdruck. Allen französischen Bürgern, auch den Anhängern der „sogenannten reformierten Religion“, wurde, obwohl die katholische Religion als die im Staate herrschende anerkannt wurde, doch im Grunde Gewissensfreiheit und weitgehend auch Religionsfreiheit gewährt. Der absolute Staat legte sich damit eine bisher unbekannte Beschränkung auf. In diesen Bahnen wandelte auch Kardinal *Richelieu*, der Minister *Ludwigs XIII.*

Papst *Clemens VIII.* (1592—1605) hat sich der politischen Neuordnung nicht ohne schwere Bedenken gefügt. Schließlich beugte er sich den Argumenten, die die Gesandten des französischen Königs, die Kardinäle *de Joyeuse* und *d'Ossat*, vortrugen. Rom akzeptierte diese Regelung zu einer Zeit, als die nichtkatholischen Fürsten noch unerbittlich am Grundsatz „*Cujus regio, ejus religio*“ festhielten⁶⁷. Das Papsttum hat damit verhältnismäßig frühzeitig eine ausgesprochen fortschrittliche Lösung ermöglicht⁶⁸. Aus der Not der blutigen Befehdung um des Rechtes der objektiven Wahrheit willen wurde der Gedanke der Reli-

65 Vgl. auch ERIC WEIL, *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit*. In: *Marxismusstudien*, 4. Folge. Hrsg. von I. FETSCHER (1962): „... das Entscheidende (ist), daß nach Hegel die Politik weltlich und innerweltlich autonom geworden ist, nicht im Kampfe gegen die Religion, nicht einmal, außer in Einzelfällen, gegen die Kirche, sondern weil der moderne Staat das Christentum als Lebensregel überholt hat, indem er es nach seinem gedanklichen Gehalt verwirklicht hat (152) ... der persönliche Glaube hat im Staate seinen unbestrittenen Platz; aber dies Bewußtsein als unmittelbares kann und darf nicht mehr auf die Entscheidungen des Staates Einfluß haben ... die Religionen dürfen nicht mehr den Staat durch ihre Konflikte und Kämpfe zerreißen und zersetzen“ (152/53) „... die Kirche erhebt ... Ansprüche, die das gute Funktionieren des politischen Lebens unmöglich machen ...“. „Die Kirche, das ist die Klage, macht organisch-rationelles Zusammenleben und Zusammenarbeiten zur Unmöglichkeit“ (154). „... die Religion stellt für den Staat ein unlösbares Problem dar; er kann die Einförmigkeit der Ansichten und der Dogmen nicht erzwingen ...“ (156).

66 30. April 1598.

67 LECLER, a. a. O. 302—303.

68 In Frankreich hob Ludwig XIV. das Edikt von Nantes bereits 1683 wieder auf. Ludwig XVI. gewährte den Hugenotten am Vorabend der Revolution (1787) freie Religionsausübung durch das Toleranzedikt von Versailles. Unbeschränkte religiöse Freiheit wurde in Frankreich erst mit der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ vom 26. 8. 1789 durch die Revolution gewährt.

gionsfreiheit zunächst rein pragmatisch geboren. Es hatte besondere Gründe, daß das Papsttum des 19. Jahrhunderts, wir denken hier an *Gregor XVI.* († 1846) und *Pius IX.* († 1878), dieser Entwicklung zunächst scharf ablehnend gegenüberstand.

7. Doch ehe wir in die jüngste Epoche des Ringens um die Ansprüche des Gewissens im sozialen Raum eintreten, gilt es, die Leistung der Jesuitentheologen des 17. Jahrhunderts zu würdigen. Diese Männer haben den Innenanspruch des Gewissens endgültig unter Überwindung aller rigoristischen Enge umrissen. Ihr Verdienst liegt darin, daß sie die Begriffe der *ignorantia consequens* und *antece-dens* dynamisch fassen. Das heißt, eine früher einmal schuldhaft herbeigeführte Fehlorientierung kann später durch den Prozeß des Absinkens und Vergessens zu einer schicksalhaften Unkenntnis werden, die dann guten Glauben nicht mehr ausschließt. Hier sind u. a. zu nennen Ludwig *Molina* († 1600), Johannes de *Lugo* († 1630), Jakob *Platelius* († 1683), Antonius *Terill* († 1676)⁶⁹ und *Claudius Lacroix* († 1714).

Unter scharfem Protest der rigoristischen Jansenisten, die diesen Vorkämpfern für die menschliche Freiheit Laxismus vorwarfen, haben sie diese von Thomas noch nicht gelöste Frage geklärt. In der Moraltheologie Benedikt *Stattlers* († 1797) finden wir das Ergebnis dieser Bemühungen⁷⁰ wieder. Danach besteht die Pflicht, der subjektiv sicheren, aber actu unüberwindlich irrigen Gewissensweisung zu folgen, mag sie gebieten (gegen Bonaventura) oder verbieten, mag der Irrtum selbst auf Schicksal oder auf später vergessener Schuld beruhen (gegen Thomas), wenn er nur im Augenblick der Entscheidung psychologisch unüberwindbar ist. Damit werden nur die gesicherten Grundsätze der Psychologie des Willens angewandt: Ohne Wissen oder Ahnen um das Böse ist es unmöglich, actu zu sündigen, da die sittliche Imputation von dem von der Erkenntnis gelenkten Willen auszugehen hat. Diese Erkenntnis der Jesuitentheologie des 17. Jahrhunderts, deren Anliegen die angemessene Wahrung des menschlichen Freiheitsspielraumes gewesen ist, sind im katholischen Raume längst anerkannt. Damit ist dem Innenanspruch des Gewissens seitens der Theologie voll ent-

69 Die der menschlichen Freiheit stark verpflichtete nachtridentinische Theologie des Jesuitenordens hat diese Zusammenhänge zeitig geahnt. ANTONIUS TERILL, Lehrer am englischen Kolleg zu Lüttich († 1676), schrieb dazu: „Das Höchste, was eine Potenz nach all ihren Bemühungen zu erreichen vermag, kann nicht schlechthin ein Übel einer solchen Potenz sein. Es muß vielmehr ihr Gut sein. Denn sonst wäre die Potenz unzulänglich ausgerüstet worden, wenn sie nämlich nach all ihren Bemühungen nur zu einem Übel gelangen und sich durch ein Höchstmaß von Anstrengungen nur schaden könnte... Also ist eine derartige Erkenntnis kein Übel, sondern ein Gut des Intellektes“ (*Regula morum II* [Leodii 1677] q. 60, Nr. 13).

Vgl. F. Scholz, Zum Thema: Unwissenheit und Verantwortung, a. a. O., 116—118.

70 Vgl. F. SCHOLZ, *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre* ... (Freiburg 1957) 171 ff.

sprochen. Lehramtlich hat *Pius IX.* diese Entwicklung bestätigt und damit zum Abschluß gebracht. Er ließ nämlich den gegenüber dem Indifferentismus stark herausgestellten Satz *Cyprians* „*Extra ecclesiam nulla salus*“⁷¹ für die Fälle unverschuldeten Gewissensirrtums nicht mehr gelten⁷².

Damit ist der Innenanspruch des Gewissens anerkannt: Jedermann ist gehalten, der Weisung seines Gewissens zu folgen, und der Gewissensgehorsam führt zum Heil. Welche Forderungen sich aus dem nunmehr gesicherten Innenanspruch des Gewissens für den Außenanspruch ergeben, blieb indes umstritten. Zwei Folgerungen boten sich an: Bloße Toleranz oder wahre Gewissensfreiheit. Wir können uns jetzt in dieser geschichtlichen Übersicht auf die Klärung des noch ungeklärten Außenanspruches beschränken.

8. Unter den Päpsten des 19. Jahrhunderts standen Gregor XVI. und Pius IX. der Forderung nach Religionsfreiheit schroff ablehnend gegenüber. Wir kennen die Gründe. Die Vertreter der relativierenden Toleranzidee, des religiösen Skeptizismus und der anarchischen Autonomie des Geistes hatten dieses Verlangen zu dem ihren gemacht, um der „dogmengebundenen“ Kirche einen Stoß, vielleicht — wie sie meinten — den Todesstoß zu versetzen⁷³. Nur wer diesen „Kontext“ berücksichtigt, vermag das Verhalten der Päpste zu würdigen.

Auch der wegen „kirchlicher Enge“ zweifellos nicht vorbelastete Schweizer Naturforscher Albrecht Haller, Professor in Göttingen († 1777), erklärte: „Ich liebe die Toleranz nicht, wenn sie mir von *Voltaire* angeboten wird“⁷⁴.“ Auf diesem Hintergrund versteht man die ungewöhnlich scharfe Sprache *Gregors XVI.* in seinem im Jahre 1832 veröffentlichten Weltrundschreiben „*Mirari vos arbitramur*“: „Aus der Quelle dieser verderblichen Gleichgültigkeit fließt jene törichte und irrige Meinung oder besser jener Wahnsinn, es solle für jeden die Freiheit des Gewissens verkündet und erkämpft werden. Diesem seuchenartigen Irrtum bereitet den Weg jene übervolle und maßlose Freiheit der Meinungen, welche zum Schaden der kirchlichen und bürgerlichen Sache sich weitherum verbreitet“⁷⁵.“ Pius IX. tritt in die gleiche Spur, wenn er in der Enzyklika „*Quanta cura*“⁷⁶ mit Berufung auf seinen Vorgänger schreibt: „Während sie das törichterweise er-

71 Ep. 73 ad Jubaianum c 21; CSEL 3/II, 795.

72 D 2866. Im gleichen Sinne hat sich das Offizium i. J. 1949 gegenüber dem Erzbischof von Boston geäußert. In solchen Fällen genüge das *votum implicitum ecclesiae*. Noch deutlicher spricht das Zweite Vaticanum, das das Gewissen direkt erwähnt: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter Einfluß der Gnade zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen“ (*Constitutio de ecclesia* [21. Nov. 1964] no 16).

73 Vgl. LECLER, a. a. O. 292—297.

74 Vgl. LECLER, a. a. O. 298.

75 E. MARMY, *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau* (Fribourg 1945) 16.

76 Vom 8. 12. 1864.

klären, beachten sie nicht, daß sie eine Freiheit des Verderbens⁷⁷ künden . . .⁷⁸“

Die scharfe und undifferenzierte Ablehnung der Gewissensfreiheit verdeckte nun auf katholischer Seite lange Zeit den Blick für den wahren Kern der Religionsfreiheit. Dem Mißverständnis, daß die Verwerfung der liberalistischen Zerrgestalt von Gewissensfreiheit auch für die werthafte Seite derselben gelte, waren Tür und Tor geöffnet. Wir wünschten heute, die kirchlichen Dokumente hätten damals schärfer unterschieden und nicht durch undifferenzierte Aussagen das echte Anliegen mitverbannt⁷⁹. Dieses Mißverständnis gewann innerhalb der Kirche um so mehr an Boden, als dem Verdikt gegen die anarchisch-autonome Gewissens- und Religionsfreiheit auch furchtlose Vorkämpfer und selbstlose Anwälte der Kirche zum Opfer fielen⁸⁰. Daher gerieten für Zeitfragen offene Katholiken lange Zeit in Verlegenheit, wenn sie mit Andersgläubigen über dieses Thema ins Gespräch kamen.

9. Leo XIII. machte in seinem Rundschreiben „*Immortale Dei*“ vom 1. 11. 1888⁸¹ und in „*Libertas praestantissimum*“ vom 20. 6. 1888⁸² der Sache nach die ersehnte und notwendige Unterscheidung zwischen der abwegigen „*libertas perditionis*“ und einer recht verstandenen „*libertas conscientiae*“. Zugleich betont er die Selbständigkeit und Unabhängigkeit von Kirche und Staat in ihren Eigenbereichen⁸³. Den Grundsatz sauberer Scheidung hält er aber nicht folgerichtig durch. Als stilles Ideal schwebt ihm doch der Glaubensstaat des Mittelalters vor Augen. Denn er hält die Regierenden an, der einzig wahren Religion, d. h. dem Katholizismus, eine Vorzugsstellung einzuräumen, wenn er schreibt: „Vielmehr darf der Staat durchaus nicht gleichmäßig wohlwollend gesinnt sein und auch nicht allen ohne Unterschied die gleichen Rechte zuerkennen⁸⁴.“ Da im Staate, wie Leo XIII. betont, notwendigerweise Einheit im religiösen Bekenntnis bestehen müsse, hätte er sich zu der Religion zu bekennen, die die einzig wahre ist; diese sei, namentlich in katholischen Staaten, nicht schwer zu erkennen, da an ihr die Merkmale der Wahrheit hervorleuchten⁸⁵.

77 *Libertas perditionis*, nach AUGUSTINUS ep. 105, c 2, no 9; ML 33, 399.

78 D³¹ 1690; vgl. auch D³² 2977 und 2978.

79 WEBER, *Die Gewissensfreiheit*. In: *Anima* (1965) 21.

80 So z. B. H. F. R. de La Mennais, der erste Herausgeber einer katholischen Tageszeitung modernen Stils (*L'Avenir*, 1830). Vgl. R. BÄUMER, *Art. La Mennais*. In: *LThK*² 6, col. 763—764.

81 D³² 3178, 3179.

82 D³² 3250.

83 P. TISCHLEDER, *Die Staatslehre Leos XIII.* (1925) 270.

84 *Libertas* no 111; MARMY, a. a. O. 102.

85 *Libertas* No 112; MARMY, a. a. O. 103. POHLE umschreibt im Artikel „*Toleranz*“ des *Staatslexikons V* (1912) 507 Leos Gedanken in folgender Weise: „Leo XIII. hat es klar ausgesprochen, daß das Richtige und Gottgewollte eigentlich der Glaubensstaat wäre, jener Staat . . . welcher der Kirche für alle ihre Glaubenslehren, Gesetze, Anordnungen seinen weltlichen Arm leiht . . .“ Die Behauptung, der Staat dürfe keinem Kultus den

Leo vermochte offensichtlich die von ihm klar konzipierte Idee der eigenständigen und unabhängigen Gewalten in Kirche und Staat unter dem Eindruck der traditionellen Überzeugung vom „Rechte der Wahrheit“ nicht mit voller Folgerichtigkeit zu entwickeln. Denn trotz der Betonung des Charakters der Kirche als vollkommener, sich selbst genügender Gesellschaft, verlangt er doch nach der Hilfe des Staates, ja er setzt einen Auftrag zur Entscheidung der religiösen Wahrheitsfrage still voraus. Das politische Gemeinwesen kann aber solche Rechte und Befugnisse niemals besitzen. Die volle Unabhängigkeit von staatlicher Bevormundung und Einmischung ist wohl nur bei unterschiedsloser Gewährung der Religionsfreiheit an alle Bürger möglich. Leos Thesen fühlte sich offensichtlich A. Kardinal *Ottaviani* verpflichtet, der wohl am klarsten schrieb: „... zweierlei Maß ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum“⁸⁶.

10. Die klassische Formulierung des katholischen Standpunktes, die alle Überlegungen und Erwägungen der Theologen seit Augustinus klar zusammenfaßte, schien bis zur Veröffentlichung der Enzyklika *Johannes' XXIII. „Pacem in terris“* in der bekannten Toleranzansprache *Pius' XII. geschenkt zu sein*⁸⁷. Danach hat nur die Wahrheit ein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion, „die religiöse und sittliche Verirrung muß immer, wenn es möglich ist, verhindert werden, da es an sich unmoralisch ist, sie zu dulden“. Aber, und damit führt der Papst den Gedanken weiter, dieser an sich richtige Satz gelte nicht mit absoluter Bedingtheit, er müsse vielmehr höheren Normen unterstellt werden, die unter gewissen Verhältnissen um eines höheren Gutes willen gestatten, Irrtum und Unsittlichkeit hinzunehmen, d. h. ihnen gegenüber Toleranz zu üben, wenn es den Vertretern der objektiven Wahrheit so als vorteilhaft erscheint. Grundsätzlich aber gilt auch weiterhin: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht“⁸⁸. Ein Recht auf Religionsfreiheit wird also abgelehnt. Die das Mittelalter beherrschende objektiv-normative Denkweise bleibt somit im Grunde maßgebend. Die Berufung auf die Prärogativen der Wahrheit erlaubt den Schritt von der von Thomas schon teilweise empfohlenen Toleranz zur echten Religionsfreiheit nicht⁸⁹. Nur aus taktischen Gründen kann Toleranz gewährt werden.

Vorzug geben, sondern müsse grundsätzlich allen Gleichberechtigung gewähren, auch wenn das Volk katholisch ist, wird vom Papste als liberale These zurückgewiesen (vgl. TISCHLEDER, a. a. O. 188).

86 *Institutiones juris publici ecclesiastici* (Roma 1960⁴) 72/73.

87 6. 12. 1953 an die katholischen Juristen Italiens, in: A. F. Utz, J. F. Groner, Aufbau u. Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. II (Freiburg, Ü. 1954) 3977.

88 UG 3978.

89 Vgl. A. EBNETER, *Von der Toleranz zur religiösen Freiheit*, in: *Orientierung* 28 (Zürich 1964) 202—203.

11. Von *Johannes XXIII.* wurde der Forderung nach Religionsfreiheit im Sinne eines zu positivierenden Rechtes aus unmittelbarem Lebensgefühl stattgegeben⁹⁰. Mit Recht bezeichnet *Ebnetter*⁹¹ diese Äußerung als „die fortschrittlichste Aussage, die je ein Papst über die Freiheitsrechte der Menschen wagte“. Aber die Alternative, taktisch-opportunistisch begründete Toleranz oder wahre, grundsätzliche Religionsfreiheit für jeden Staatsbürger, ohne Rücksicht auf seine Überzeugung, ist trotz *Johannes' XXIII.* Erklärung auf dem Zweiten Vatikanum Gegenstand harter Auseinandersetzungen geworden. Schließlich wurde am 7. Dezember 1965 die Erklärung über die Religionsfreiheit, die mit großer Mehrheit angenommen war, endgültig verkündet⁹². Die entscheidenden Texte lauten: „Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen von jedem Zwang frei sein müssen, sowohl von seiten einzelner als von Gruppen in der Gesellschaft, wie auch von jeglicher menschlichen Gewalt, und zwar in der Weise, daß in religiösen Dingen niemals jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, und nicht daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen, nach seinem Gewissen zu handeln innerhalb der gebührenden Grenzen. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf Religionsfreiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und auch durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird.“

Weil die Menschen Personen sind, d. h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, die die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen. Der Mensch vermag aber dieser Verpflichtung auf eine seinem eigenen Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuß der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit vom äußeren Zwang steht⁹³.“

90 „Zu den Rechten des Menschen ist auch entsprechend der rechten Norm seines Gewissens die Gottesverehrung zu zählen und damit das private und öffentliche Bekenntnis seiner Religion (*Pacem in terris* vom 11. 4. 1963, no 14).

91 A. a. O. 203.

92 Herdeskorrespondenz 20 (1966) 36.

93 Erklärung über die Religionsfreiheit, LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II (Freiburg/Br. 1967) 715–717, Nr. 2.

Vorliegender Artikel ist ein überarbeiteter Neudruck des Aufsatzes „Das religiöse Gewissen und sein Recht“, in: (Hrsg.) Hirschberger/Denninger, *Denkender Glaube* (Frankfurt 1966), 228–256.

Damit ist das Ringen um den Anspruch des religiösen Gewissens auf der doktrinären Ebene geklärt. Diese Auseinandersetzung hat die Kirche seit der Konstantinischen Wende begleitet. Viele Blickverengungen und einseitige Perspektiven mußten überwunden werden, ehe der Durchbruch — und dieser war auf dem Konzil selbst noch härtestens umstritten —, gelang. Nun gilt es, der Lehre und der Theorie im praktischen Leben der Kirche, im Umgang mit denen, die sich mit ihr nicht oder nur teilweise identifizieren, so Geltung zu verschaffen, daß ihr eigenes Wahrheitsdepositum nicht verdunkelt wird, sondern um so heller erstrahlt.

Die eurokommunistische Revision der marxistischen Religionskritik

Im Oktober 1977 hat der Generalsekretär der Italienischen Kommunistischen Partei, Enrico Berlinguer, in einem Brief an Bischof Bettazzi von Ivrea eine Aussage gemacht, die alle an der christlich-marxistischen Auseinandersetzung Beteiligten hätte aufhorchen lassen müssen. „Ist es . . . vielleicht richtig zu sagen (und ich benütze Ihre Worte), die IKP als solche, d. h. als Partei, als politische Organisation, bekenne sich ausdrücklich zur marxistischen Ideologie, einer materialistischen, atheistischen Philosophie? Gerade aufgrund der oben dargelegten Erklärungen würde ich dies verneinen¹.“

Das Echo in Italien war beachtlich, wurde aber durch die folgenden Ereignisse — längste Regierungskrise der Nachkriegszeit — Entführung und Ermordung Aldo Moros — überdeckt. Im Ausland wurde der Brief weitgehend als taktischer Zug der italienischen Kommunisten zum Zwecke der Durchsetzung des *compromesso storico* eingestuft und abgelegt.

Der *Osservatore Romano* erinnerte daran, daß schon Lenin aus taktischen Gründen den Atheismus nicht zur Aufnahmebedingung in die Partei gemacht hatte. „Aber die Vorläufer sind gerade nicht besonders ermutigend für jemand, der daraus Voraussagen für die zu erwartende Religionspolitik einer kommunistischen Partei, wenn sie erst einmal zur Macht kommt, und ihrer Haltung gegenüber Katholiken ableiten wollte².“

Es ist nicht schwer, ähnlich irenische, nach Demokratie und Toleranz klingende Aussagen kommunistischer Parteien aus der Zeit vor der Machtergreifung anzuführen. Diese „pädagogischen“ Sicherheitsmaßnahmen wurden selbst in solchen mittelosteuropäischen Ländern getroffen, wo die Reichweite der Sowjetarmee die Einhaltung des Terminplans des Machtergreifungsprozesses garantieren konnte.

Durch die Berufung auf *Gramsci* im Brief selbst, wie auch in kommunistischen Kommentaren zum Brief, kann das Mißtrauen nicht beseitigt werden. Es besteht kein Zweifel, daß der Parteigründer größten Wert auf die Allianz mit der katholischen Landbevölkerung gelegt hat. Leidenschaftlich wendet er sich gegen bornierte antiklerikale Strömungen in der Partei. „Das einzige, was man euch beibringt, ist ein stupider Antiklerikalismus, intellektuell und politisch verdum-

1 *Rinascita* 14. 10. 1977.

2 *Osservatore Romano*: „Partito comunista e cattolici in Italia“ 17. 10. 1977.

mend. Auch ich gehe nicht in die Kirche, weil ich ungläubig bin. Aber wir müssen uns klar sein, daß die Gläubigen die Mehrheit darstellen. Es gibt bürgerliche Antisozialisten, die atheistisch sind, die Priester verspotten und nicht in die Kirche gehen und trotzdem Befürworter des Krieges sind und uns bitter bekämpfen³."

Die Ablehnung eines kämpferischen Antiklerikalismus ist von Gramscis Nachfolgern, Togliatti, Longo und Berlinguer beibehalten worden. Neben der Bedeutung der Kirche für Italien wurde die internationale Komponente dabei nicht übersehen. Für die Nachkriegspolitik stellte Togliatti am V. Parteitag (29. Dezember 1945 bis 5. Januar 1946) die Weichen. „Da die Organisation der Kirche weiterhin ihr Zentrum in unserem Land haben wird und weil ein Konflikt mit ihr das Gewissen vieler Bürger stören würde, müssen wir unsere Stellung gegenüber der katholischen Kirche und dem religiösen Problem mit Aufmerksamkeit regeln. Unsere Position ist auch in dieser Frage konsequent demokratisch. Wir fordern und wünschen, daß in der italienischen Verfassung die Freiheit des Gewissens, des Glaubens, des Kultes, der religiösen Propaganda und der religiösen Organisation verankert werden. Wir betrachten diese Freiheiten als die grundlegenden demokratischen Freiheiten, die wiederhergestellt und verteidigt werden müssen gegen jedweden Anschlag, von welcher Seite er auch kommen möge. Darüber hinaus existieren andere Fragen, die die Kirche interessieren und die durch die Lateranverträge geregelt worden sind. Für uns ist die Lösung, die für die Römische Frage getroffen wurde, etwas Definitives, das ein Problem für immer beschlossen und beseitigt hat. Mit den Lateranverträgen ist jedoch unlösbar das Konkordat verbunden. Dies ist für uns ein Abkommen von internationaler und nicht nur nationaler Bedeutung, das — wie wir sehr gut verstehen — nur in zweiseitigem Ermessen revidiert werden könnte, es sei denn, daß Verletzungen die eine oder andere Seite zu einer Kündigung veranlaßten. Diese unsere Stellungnahme ist klipp und klar⁴."

Stellt der Brief Berlinguers nur eine Bestätigung dieser auf Gramsci und Togliatti zurückreichenden Religionspolitik dar? Das Moment der Kontinuität ist offensichtlich: Die Einsicht in die Notwendigkeit eines friedlichen Verhältnisses, bis hin zur Zusammenarbeit mit dem Katholizismus. Diese Einsicht besagt jedoch noch nichts über die Einschätzung der Religion als solcher, nichts über die Vereinbarkeit von Religion und Mitgliedschaft in der IKP, nichts über das Los der Religion in einer von der IKP geprägten Gesellschaft.

Gramsci hatte darüber präzise Vorstellungen. Sein Appell zur Zusammenarbeit mit den katholischen Kräften ging mit seiner rigorosen marxistischen Religionskritik Hand in Hand. „Das religiöse Bewußtsein besteht ganz aus diesen dämmrigen, dunklen Eindrücken, aus dem unbestimmten Widerhall ferner Erinnerun-

3 Zitiert in: G. Fiori, *Vita di A. Gramsci*, Bari 1966, S. 123.

4 *Storia del P.C.I. attraverso i congressi*, Rom 1977, S. 54—55.

gen, die das Gehirn erweichen, das Bewußtsein verwüsten und von der Erde trennen, um herumzuirren, sich in ständiger Untätigkeit zu wiegen und seinen eigenen Willen der Allmacht und ihren Dienern auf Erden zu überantworten⁵.“

Die Notwendigkeit der Befreiung des Menschen von der Religion sieht Gramsci darin gegeben, daß die Religion, indem sie eine außermenschliche Höchstinstanz, Gott, voraussetzt, dem Menschen die Initiative aus der Hand nimmt. Die Voraussetzung „Gott“ hat für ihn grundsätzlich folgende Konsequenzen:

1. Lähmung der menschlichen Tätigkeit durch die Jenseitshoffnung.
2. Statisches Menschenbild infolge der von einem ewigen Gott erlassenen ewigen, unveränderlichen Gesetze.
3. Individualistisches Menschenbild infolge der höchsten Verpflichtung jedes Gläubigen, sein eigenes Heil zu wirken („Rette deine Seele“).

Religion ist in dieser Sicht eine durch sozio-ökonomische Verhältnisse bedingte Entfremdung des Menschen, die es durch Veränderung dieser Verhältnisse abzuschaffen gilt.

Jedoch war das Vertrauen in die Gesetzmäßigkeit eines selbsttätigen Absterbeprozesses der Religion noch bei keiner kommunistischen Partei sonderlich groß und schmolz bisher stets mit zunehmender Machtfülle völlig dahin. Die einzig gültige und verbindliche Wahrheit entwickelte noch stets eine Dynamik zur Durchsetzung, sobald ihren Vertretern die politischen und technischen Mittel dazu in die Hand gegeben wurden. Das Illustrationsmaterial aus der Geschichte der Kirche ist überzeugend.

Solange die kommunistischen Parteien Glaubensgemeinschaften mit einer verbindlichen Weltanschauung bleiben, haben die Vertreter einer konkurrierenden Weltanschauung allen Grund zur Skepsis. Den kommunistischen Parteien haftet aber solange der Charakter einer Glaubensgemeinschaft an, wie ihre Ideologie den Anspruch erhebt, auf die Fragen nach Gott, dem Ursprung der Welt, dem Leben nach dem Tod verbindliche Antworten geben zu können. Eine Doppelmitgliedschaft in zwei konkurrierenden Glaubensgemeinschaften, deren Wahrheiten sich gegenseitig ausschließen, ist nur dann möglich, wenn der einzelne sich die Freiheit nimmt, die Mitgliedsbedingungen selbst festzulegen und wenn es den Vertretern der Rechtgläubigkeit aufgrund der Verhältnisse nicht opportun erscheint, ihre Forderungen durchzusetzen. Mit der dadurch bedingten Erosion des Besitzstandes können die Verwalter von Glaubensgemeinschaften sich am ehesten auf jenem Gebiet abfinden, das nicht zum Kern des eigenen Zuständigkeitsbereiches gehört, d. h. für eine Kirche mit politischen Postulaten wird es eher möglich sein, traditionelle Forderungen auf dem Gebiete der Politik und Gesellschaftsordnung fallen zu lassen ohne sich selbst aufzugeben als im eigentlichen Glaubensbereich.

5 *Sotto la mole*, Turin 1960, S. 212—213.

Andererseits werden für eine Partei mit weltanschaulichen Postulaten die „Konzessionen“ eher auf dem Gebiet der Weltanschauung liegen können.

In Italien kann seit Jahren dieser Vorgang beobachtet werden. Das inkonsequente Verhalten vieler Katholiken hat dazu beigetragen, die Beschränkung zweier teilweise konkurrierender Gemeinschaften auf ihren eigentlichen Zuständigkeitsbereich in die Wege zu leiten. Die katholische Kirchenleitung hielt es zu keinem Zeitpunkt für ratsam, das Dekret des Sanctum Officium von 1949, das für jede Zusammenarbeit mit Kommunisten die Exkommunikation vorsah, streng anzuwenden. Die IKP hinwiederum sah sich durch die Mitarbeit vieler Katholiken veranlaßt, ihre Haltung zur Religion zu revidieren.

Schon früh mußte man feststellen, daß die Religion nicht auf alle Menschen als Opium wirkt. Da man aber grundsätzlich an der Einschätzung der Religion als Entfremdung festhielt, sah man die Beteiligung in der kommunistischen Arbeiterbewegung und das Festhalten am religiösen Glauben in einem Spannungsverhältnis, das in der Feststellung zum Ausdruck kam: Viele Gläubige sind *trotz* ihres Glaubens wertvolle Mitstreiter für eine gerechtere Welt.

Diese Position beinhaltete noch keine Infragestellung der Grundlagen der marxistischen Religionskritik. Schließlich hat auch Lenin die Mitarbeit Gläubiger nicht verboten. Inzwischen hat jedoch die IKP in ihrer Einstellung zur Religion zwei Schritte getan, die inhaltlich in die Religionskritik von Marx und Lenin nicht mehr integrierbar sind.

1. *Viele Gläubige sind dank ihres Glaubens wertvolle Mitstreiter für den Sozialismus.* Der X. Kongreß der IKP 1962 vollzog diesen wichtigen Wandel in der Einstellung zur Religion. „Es geht um das Verständnis, daß die Sehnsucht nach einer sozialistischen Gesellschaft in Menschen, die einen religiösen Glauben haben, nicht nur Platz greifen kann, sondern daß diese Sehnsucht im religiösen Bewußtsein angesichts der dramatischen Probleme der gegenwärtigen Welt auch einen Stimulus finden kann⁶.“

So sehr hier der Mitarbeit von Gläubigen in der Partei Rechnung getragen wird, die ideologische Unvereinbarkeit von Glauben und kommunistischer Ideologie soll dadurch nicht in Frage gestellt werden. Togliatti erklärte ein Jahr später in einer Rede in Bergamo, in der er der katholischen Frage breiten Raum einräumte: „Wir haben jedoch immer die Versuche zurückgewiesen, die auf eine Annäherung von Kommunisten und Katholiken aufgrund irgendeiner Form des Kompromisses zwischen den beiden Ideologien hinzielten. Vielmehr muß man die kommunistische Welt und die katholische Welt als einen Komplex von tatsächlichen Kräften betrachten — von Staaten, Regierungen, Organisationen, individuellen Bewußtseinslagen, Bewegungen verschiedener Art — und studieren, ob und in welcher Weise angesichts der Umbrüche der gegenwärtigen Zeit und der

6 Hrsg. Luciano Gruppi: Togliatti — Comunisti Socialisti Cattolici, Rom 1974, S. 22—23.

Zukunftsperspektiven ein gegenseitiges Verstehen und eine gegenseitige Anerkennung von Werten möglich seien, und schließlich eine Verständigung und ein Übereinkommen, um Ziele zu erreichen, die gemeinsam sind, weil sie notwendig und unerlässlich für die gesamte Menschheit sind⁷."

Die Beständigkeit im Glauben vieler Parteigenossen, das Ausbleiben des Absterbens der Religion in den sozialistischen Ländern und der Erneuerungsprozeß innerhalb der katholischen Kirche bahnte jedoch schon bei Togliatti ein grundsätzliches Umdenken an. „Wir vertreten nicht mehr die naive und irrige Auffassung, dernach die Verbreitung des Wissens und die Änderung der sozialen Strukturen ausreichen, um (auf dem Gebiet des religiösen Bewußtseins) radikale Modifikationen herbeizuführen. Diese Auffassung, die von der Aufklärung des 18. und dem Materialismus des 19. Jahrhunderts stammt, können einem Beweis der Geschichte nicht standhalten. Die Wurzeln sind tiefer, die Wandlungen vollziehen sich anders, die Wirklichkeit ist komplexer⁸."

2. *Die IKP hat keine verbindliche Weltanschauung. Sie verhält sich Glauben und Unglauben gegenüber neutral.*

Das Ziel einer religionslosen Menschheit, selbst unter sozialistischen Bedingungen, rückte in immer weitere Ferne. Die Grundlage marxistischer Religionskritik, die These von der Abhängigkeit der Religion von den sozio-ökonomischen Bedingungen, ging in Brüche. Die Erfahrung vieler Katholiken als aktive Mitstreiter in der kommunistischen Bewegung forderte eine Revision dieses Teils der Parteiideologie in Richtung auf eine weltanschaulich neutrale Position hin. Generalsekretär Enrico Berlinguer sah in der notwendig gewordenen Antwort auf den Brief Bischof Bettazzis die Gelegenheit, diese Revision einzuleiten:

„Ich denke also, daß die in einigen Jahrzehnten bis heute erreichten Positionen sowie die Haltung der IKP Sie zu der Überzeugung führen müßten, daß diese insgesamt eine wirkliche Garantie sind für den echten Willen der Italienischen Kommunistischen Partei, hier in Italien eine laizistische und demokratische, also nicht-theistische, nicht-atheistische und nicht-antitheistische Partei nicht nur aufzubauen und lebensfähig zu machen, sondern als direkte Folge einen laizistischen und demokratischen, also ebenfalls nicht-theistischen, nicht-atheistischen, nicht-antitheistischen Staat zu schaffen⁹."

Enrico Berlinguer sieht sich mit diesen Aussagen in Einklang mit Artikel 2 des Parteistatuts: „In die Italienische Kommunistische Partei können alle Bürger eintreten, die das 18. Lebensjahr erreicht haben und die — unabhängig von der Rasse, dem religiösen Glauben und den philosophischen Überzeugungen — das politische Programm der Partei annehmen und sich verpflichten, sich für seine

7 Ebenda, S. 221—222.

8 Ebenda, S. 223.

9 Rinascita 14. 10. 1977.

Verwirklichung einzusetzen, das Statut zu befolgen, in einer Parteiorganisation zu arbeiten . . .“

Artikel 5 des Parteistatuts bleibt unerwähnt. Denn seine Forderung: „Jedes Parteimitglied hat die Pflicht . . . die Kenntnis des Marxismus-Leninismus zu erwerben und zu vertiefen (unbeschadet der Maßgabe von Artikel 2) und die daraus folgenden Lehren bei der Lösung konkreter Fragen anzuwenden“, schränkt die pluralistische Option erheblich ein.

Lucio Lombardo Radice weist in seinem Plädoyer zur Änderung dieser Passage mit Recht darauf hin, daß „der Terminus Marxismus-Leninismus unter Stalin die Kodifizierung des Werkes von Marx, Engels und Lenin zu einer starren und unveränderlichen Doktrin bezeichnete¹⁰“. Auch die Parteizeitung *Unitá* unternimmt nicht den Versuch, Artikel 2 des Statuts und den Brief Berlinguers mit Artikel 5 des Statuts zu harmonisieren, sondern läßt eine Statutsänderung am nächsten Parteikongreß erwarten, denn „in Fragen des Statuts muß sich der Generalsekretär Zurückhaltung auferlegen. Es ist Sache des Nationalkongresses über eine Änderung dieses und anderer Artikel des Statuts zu entscheiden¹¹.“

Der Brief Berlinguers erscheint als eine realistische Bilanz. Er formuliert das, was Tausende von Kommunisten schon jahrelang praktizieren. Er stellt einen wichtigen Schritt von einer marxistischen Glaubensgemeinschaft zu einer politischen Partei dar, die ausgehend von den Lehren von Marx, Engels, Lenin, Gramsci und Togliatti die Parteidoktrin weiterentwickelt. Der nächste Parteitag wird zeigen, ob die Partei bereit ist, den Wegweisern zu folgen, die der Generalsekretär gesetzt hat.

Indem Berlinguer in dem Brief sich nicht nur zu einem weltanschaulich pluralistischen Staat bekennt, sondern dem weltanschaulichen Pluralismus Eingang in die Partei selbst verschafft, geht er über das, was andere kommunistische Parteiführer zur Beruhigung der Gläubigen vor der Machtergreifung verlauten ließen, weit hinaus. Der Priester Gianni Baget-Bozzo, der zu den fruchtbarsten politischen Denkern in Italien gehört, hat der Auseinandersetzung mit dem Brief Berlinguers ein ganzes Buch gewidmet. Er kommt dabei zu dem Schluß: „Die Möglichkeit der Trennung von Marxismus und Atheismus von seiten der IKP erscheint uns als das trostreichste Zeichen der Hoffnung . . ., das uns erreichen konnte¹².“

Die Laisierung der IKP kann ein wichtiger Beitrag zur Überwindung des schmerzlichen Konfliktes zwischen marxistisch inspirierter Arbeiterbewegung und den christlichen Kirchen sein. Wenn die hier proklamierte Gleichberechtigung gläubiger Parteimitglieder Wirklichkeit wird und auch die Parteileitung kein Re-

10 *Rinascita* 7. 10. 1977.

11 *Unita* 13. 11. 1977.

12 Gianni Baget — Bozzo, *I cattolici e la lettera di Berlinguer*, Firenze 1978, S. 87.

servat für atheistische Parteifunktionäre bleibt, dann dürfte die davon ausgehende Ausstrahlung in Länder mit staatlich verordnetem Atheismus nicht zu unterschätzen sein. Praktizierende Katholiken in italienischen Parteidelegationen in Moskau, Prag und Sofia könnten auf die Dauer für die Abschaffung der Diskriminierung gläubiger Bürger in sozialistischen Ländern mehr tun, als päpstliche Proteste.

Der Revisionsprozeß kommunistischer Religionskritik beschränkt sich nicht auf die IKP. In der KP Spaniens melden sich nachhaltig ähnliche Stimmen zu Wort. Im Vorbereitungsdokument der Kommission „Kommunistische Militanz und Christentum“ zum IV. Kongreß der Katalanischen Kommunistischen Partei heißt es: „Angesichts der Unzulänglichkeit der marxistischen Religionskritik in ihrer gegenwärtigen Anwendung sind wir vor die Notwendigkeit gestellt, die schon traditionelle Identifizierung von kommunistischer Alternative und Atheismus, als deren wesentlicher Komponente, zu überwinden¹³.“

Die christlich-marxistische Auseinandersetzung kreiste jahrzehntelang um das Atheismusproblem. Im Mittelpunkt stand die — häufig gegenseitig bescheinigte — Unvereinbarkeit aufgrund eines prinzipiellen Gegensatzes. Bischof Bettazzi spricht diesen entscheidenden Vorbehalt der Christen gegenüber der kommunistischen Partei gleich im ersten Satz seines Briefes an Berlinguer an: „Herr Abgeordneter, es wird Ihnen merkwürdig erscheinen, um so mehr nach den wiederholten Erklärungen der italienischen Bischöfe, daß einer von ihnen einen Brief, wenn auch einen offenen, an den Sekretär einer Partei wie der Ihren schreibt, die sich ausdrücklich zu der mit dem christlichen Glauben unvereinbaren marxistischen Ideologie bekennt¹⁴.“

Berlinguer gibt in dem Brief eine klare Antwort. Die Verbindung von kommunistischer Partei und Marxismus, von kommunistischer Partei und Atheismus wird als trennbar deklariert. Diese Erklärung hat eine Tragweite, der man mit dem Verweis auf sowjetische Verhältnisse oder dem Verdacht, es handle sich nur um irreführende Taktik, nicht gerecht werden kann. Geradezu peinlich ist es, wenn in vielen Reaktionen auf das Atheismusproblem gar nicht mehr eingegangen wird, sondern nun ein anderes Thema in den Mittelpunkt gestellt wird. Nicht mehr die Stellung zur Religion, sondern die Höhe der Subventionen für katholische Schulen, Kindergärten und Krankenhäuser, die kommunistisch verwaltete Regionen in Italien zu geben bereit sind, soll nun über Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit von Glauben und Kommunismus entscheiden.

Ganz unbeabsichtigt verhilft diese Argumentation einer alten materialistischen Denkweise zu neuer Aktualität: Nicht Glauben und Ideen bewegen die Welt, sondern die Wirtschaft.

13 *Idoc internazionale*, Rom, Januar/Februar 1978, S. 97.

14 *Il risveglio popolare*, settimanale diocesano, Ivrea 6. 7. 1976.

Von der Theologie der Befreiung zur Praxis der Befreiung Religion im Spannungsfeld der Politik

Einleitung

Wenn wir uns fragen, was denn an der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung so neu sei, so werden wir bei einer oberflächlichen Lektüre ihrer wichtigsten Vertreter sehr bald enttäuscht feststellen, daß sich in den theologischen Aussagen kaum etwas originäres Neues findet. Ein Blick auf die Literaturhinweise verstärkt noch diesen Eindruck, den für die theologischen wie soziologischen und philosophischen Gedanken stehen zumeist Namen deutscher und französischer Provenienz. Selbst der gesellschaftspolitische Bezug, der so gerne als Proprium der Befreiungstheologie herausgestellt wird, ist nichts Neues, denn auch dieser Aspekt war Jahre zuvor schon bei Theologen wie Metz, Pannenberg und wenig später bei Moltmann in den Blick gekommen.

Neu sind also weder das theologische Instrumentarium, noch die Anleihen bei der marxistischen Gesellschaftsanalyse, neu ist der Kontext, in dem dieses Instrumentarium zur Anwendung kommt. Bildlich ausgedrückt: Was in Europa von beamtenrechtlich abgesicherten Lehrstühlen verkündet wird, verwandelt sich in der spannungsgeladenen Atmosphäre Lateinamerikas in revolutionären Zündstoff, der von seinen Verfechtern nur mit starkem persönlichen Einsatz und oft sogar unter Lebensgefahr verbreitet werden kann. Im kirchenpolitischen Raum zeigt dies die Verlegung des lateinamerikanischen Pastoralinstitutes von Quito nach Medellín unter gleichzeitiger personeller Umstrukturierung und die Schließung des lateinam. Institutes für Jugendpastoral in Bogotá wegen angeblicher marxistischer Tendenzen. Wesentlich härter noch griffen staatliche Organe durch, die mit Ausweisung, Folter und Mord die ihnen gefährlich scheinende Theologie der Befreiung zu unterdrücken suchten. Unter den Betroffenen finden sich bekannte Namen wie José Comblin, Hugo Assmann, Paulo Freire in Brasilien, Hector Borrat und Hiber Conteris in Uruguay, Enrique Dussel in Argentinien¹.

Ähnlich repressiv gingen die Staatsorgane auch gegen die Gesamtkirche ihres Landes vor, wenn sie der Linie der Befreiungstheologie zu folgen trachtete. Besonders herausstechend ist dabei die Lage der Kirche in El Salvador, die seit 1976 einer regelrechten Christenverfolgung ausgesetzt ist².

1 Vgl. H. J. Prien: Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (Göttingen 1978) 1034 f. Anmerkung 26 — zitiert als: Prien.
2 Siehe: Búsqueda (San Salvador, März—Juni 1977).

Es ist also der historische Kontext und die verschiedenartige Praxis, aus der die Befreiungstheologie ihren spezifischen Charakter gegenüber den europäischen Theologien gewinnt.

Pablo Richard versucht die Unterschiede in sieben Thesen herauszustellen:

1. Um das spezifisch Lateinamerikanische der Befreiungstheologie würdigen zu können, gilt es, den Mythos einer abstrakten „Lateinamerikanität“ zu überwinden. „Nicht alles, was aus Lateinamerika kommt, ist lateinamerikanisch.“ Wir dürfen nicht vergessen, daß die herrschende Kultur und Theologie in Lateinamerika gerade europäisch sind, weil dies dort beherrschte und abhängige Länder sind.

2. Man kann nicht einfach eine Theologie der dritten Welt einer Theologie der mächtigen Staaten gegenüberstellen, denn im Inneren Lateinamerikas gibt es die dritte Welt, gibt es Arme, aber auch Machtzentren und Reiche. „Es gibt lateinamerikanische, herrschende Theologie, die mit den Machtzentren Europas verbunden und von ihnen abhängig ist, andererseits gibt es auch in Europa eine Theologie, die mit der dritten Welt verbunden ist.“

3. Die Wurzel der gegenwärtigen theologischen Konfrontation ist in der Dialektik von Unterdrückung und Befreiung zu suchen. „Die Theologie der Befreiung ist lateinamerikanisch, weil die Befreiung der tiefste, menschlichste, christlichste und lateinamerikanischste Kampf in Lateinamerika ist. Wir haben unsere lateinamerikanische Identität entdeckt, weil wir unsere Abhängigkeit und unsere Unterentwicklung entdeckt haben, die durch die imperialistische und kapitalistische Beherrschung unseres Kontinents verursacht sind. Unsere Theologie ist nicht a priori anti-europäisch, sondern anti-imperialistisch . . .“

4. Die Theologie der Befreiung muß abgegrenzt werden gegen gewisse fortschrittliche Theologien, europäische, wie die Theologie der Revolution oder die politische Theologie, die die lateinamerikanische Theologie der Befreiung zu vereinnahmen oder zu entstellen suchen.

5. Bei der Theologie der Befreiung handelt es sich nicht um die Entdeckung der Befreiung als eines neuen theologischen Themas, sondern um eine „neue theologische Methodologie“.

6. Das Spezifische der Theologie der Befreiung ist nicht der Schritt von einer abstrakten zu einer konkreten Methodologie, nicht „der Gegensatz von Abstrakt und Konkret, sondern der Gegensatz von Beherrschung und Befreiung“. Sie erklärt, „das Abstrakte als Praxis der Unterdrückung . . . Die Theologie der Befreiung ist in diesem Sinne eine Befreiung von der Theologie, die Befreiung aus ihrer Gefangenschaft oder ihrer Verwendung als Instrument der herrschenden Ideologie, die immer eine Ideologie der herrschenden Klassen ist.“

7. Die Theologie der Befreiung „stellt nicht ausschließlich den Schritt von einer deduktiven zu einer induktiven Methodologie dar“, sondern „den Schritt von der Interpretation zur Transformation“. Die Leistungen der induktiven Methode sind bedeutend, aber sie übersieht „den fundamentalen Aspekt der Theologie der Befreiung: die Praxis. Die Wirklichkeit kann nur in dem Maße analysiert und interpretiert werden, in dem wir sie umgestalten“ durch wirkliche und wirksame Teilnahme am Kampf um die Befreiung des lateinamerikanischen Kontinents. In Europa können Theologen die Theologie der Befreiung in scheinbarer Neutralität am Schreibtisch untersuchen. In Lateinamerika ist sie revolutionär, subversiv, wird heimlich praktiziert und von staatlicher Seite verfolgt und unterdrückt³.

So lebt die Theologie der Befreiung aus der Praxis und zielt auf sie hin, d. h. die Praxis der Befreiung und der explizite Glaube, der in der Praxis gelebt und geglaubt wird, bilden ihren Ausgangs- und Zielpunkt. Mit diesem Ansatz gewann die lateinamerikanische Kirche gegenüber der spekulativen Schultheologie einen neuen Standpunkt, der sie zum Überdenken ihrer bisherigen Praxis und zu neuem Tun zwang. Diese Neubesinnung trug ihre ersten Früchte für den gesamten Subkontinent in der für die Befreiungstheologie bahnbrechenden Konferenz von Medellín im Jahre 1968.

1. Die lateinamerikanische Kirche auf der Suche nach der eigenen Identität

Wenn wir uns fragen, wie es zu dieser überraschenden Neuorientierung in der lateinamerikanischen Theologie kam, so können wir in groben Umrissen zwei Elemente unterscheiden, die deutlich machen, wie sehr Theologie und Gesellschaft aufeinander bezogen sind. Zunächst wollen wir kurz auf die außerkirchlichen Einflüsse eingehen, um dann die — wiederum von der konkreten Situation mitbedingten — innerkirchlichen Impulse zu betrachten⁴.

a) Außerkirchliche Einflüsse

Es ist geradezu auffällig, wie sehr die Theologie der Nachkriegszeit von außertheologischen Wissenschaften, vor allem der Soziologie und Psychologie, beeinflusst wurde. Dies ist zunächst nicht auf einen innertheologischen Prozeß zurückzuführen, sondern auf einen Bewußtseinswandel in den verschiedenen Wissenschaftszweigen. Nicht zuletzt die Erfahrung mit wissenschaftlichen Experimenten

3 J. P. Richard G. „Teología de la liberación latinoamericana. Un aporte crítico a la teología europea“. In: *Contacto* 13,5 (Okt. 1976), 12—26. Zitiert bei Prien, 1034.

4 Vgl. dazu W. Weber: *Pastoral der Erneuerung*. Europ. Hochschulschriften, Reihe XXIII., Bd. 72 (Frankfurt — Bern 1977) 295—304 zitiert als: Weber.

in den KZs, die Entwicklung der Kriegsmaschinerie, die Probleme der Kernkraftenergie oder der Umweltverschmutzung hatten vielen Wissenschaftlern die Augen geöffnet, daß es eine wertneutrale Wissenschaft in der Praxis nicht gibt. Damit gewann die ethische Frage eine neue Aktualität. Vor allem den Sozialwissenschaftlern fiel dabei eine geradezu prophetische Gesellschaftsfunktion zu⁵. So ergab sich eine natürliche Affinität zur Moral- und Pastoraltheologie, die sich mit denselben Weltproblemen befassen mußten.

In Lateinamerika kam der reale Druck der sozialen Lage verstärkend dazu, der die Theologie zwang, die Stufe der Abstraktion zu verlassen und konkrete Antworten auf konkrete Zeitprobleme zu geben. Diese Auseinandersetzung mit der Realität war aber nur möglich anhand der Ergebnisse, die die Sozialwissenschaftler den Theologen zur Verfügung stellten.

Gleichzeitig wuchs die Erkenntnis, daß es nicht genügt, die sozialen Mißstände anzuprangern. Um echte Lösungen zu finden, mußten die Ursachen und die Mechanismen der Verelendung durchsichtig gemacht werden. Daher gewannen auch die Wirtschaftswissenschaften an Gewicht. So hängt die Entstehung der Befreiungstheologie eng mit einer radikalen theoretischen Neuorientierung der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften zusammen. Die Erkenntnis, daß der Fortschritt der entwickelten Länder unmittelbar mit der Ausbeutung der Rohstofflieferanten zusammenhängt und daß ein Überspringen dieser Kluft durch technische Entwicklungshilfe das ganze kapitalistische Wirtschaftssystem zerstören würde, beendete die Entwicklungs- und Wachstumsideologie des sog. „Desarrollismus“ und führte zuerst in den USA und dann in Lateinamerika zu einem eigenständigen Ansatz, der Dependenztheorie. Nach dieser Theorie ist die Unterentwicklung der armen Völker ein geschichtliches Subprodukt der Entwicklung anderer Länder. Bald entdeckte man, daß diese Abhängigkeit den wirtschaftlichen Rahmen weit überschreitet und ebenso für den kulturellen, politischen und theologischen Bereich gilt.

Diese Erkenntnis führte zum zweiten Zentralbegriff der Dependenztheorie, zum Begriff der Befreiung. Gerade dieses Begriffspaar „Abhängigkeit — Befreiung“ bildet die Ausgangsbasis der Befreiungstheologie (besser der Theologien der Befreiung, da es sehr unterschiedliche Strömungen gibt). So war die starke Betonung der gesellschaftspolitischen Fragen in der modernen lateinamerikanischen Theologie schon in ihren außertheologischen Quellen impliziert und führte in der Praxis zu einem Vorrang der Diakonie vor der Liturgie⁶.

Als weitere Interpretationshilfe für die gegenwärtige Lage Lateinamerikas ge-

5 Vgl. die Veröffentlichungen des Club of Rome oder die Rede Karl Poppers auf dem Internationalen Philosophenkongreß in Wien. (Siehe: Universitas 1975.)

6 Vgl. die Umfrageergebnisse in: CELAM: Problemática sacerdotal de América Latina (Bogotá 1971), 31.

wann die Geschichtswissenschaft Bedeutung. Gutierrez räumt ihr sogar Priorität gegenüber den vorgenannten Disziplinen⁷ ein, und die Deutsch-Argentinierin Leonor Ossa interpretiert den Prozeß der Bewußtseins- und Gewissensbildung im Raume lateinamerikanischer Kirchen als „eine graduelle Abrechnung der Rechenschaft der lateinamerikanischen Christen über ihre eigene Geschichte“. Mit den Erkenntnissen aus der neuen Geschichtsbetrachtung, die zeigten, daß zwar bisher *mit* den Lateinamerikanern Geschichte gemacht worden war, aber nicht *von* ihnen, erwuchs auch eine neue Sensibilität für die Bedeutung des Politischen und damit eng verbunden für die Frage nach der politischen Rolle der Kirche.

Zu diesen geistigen Einflüssen aus verschiedenen Wissenschaftszweigen kamen konkrete Ereignisse hinzu, die den Lernprozeß der lateinamerikanischen Christen beschleunigten.

An erster Stelle ist hier die Entwicklung nach der Weltwirtschaftskrise zu nennen, die auch für Lateinamerika den Übergang von der Agrar- zur Industriekultur brachte und damit verbunden die Probleme der Landflucht, des Zerfalls der patriarchalischen Großfamilie und der religiös-kulturellen Entwurzelung. Mit dem Verfall der traditionellen Ordnung mußte auch die Kirche nach neuen Formen christlichen Lebens und Verkündens in einer mehr und mehr säkularisierten Umwelt suchen.

Seit den Befreiungsbewegungen des 19. Jahrhunderts war auch die politische Szene nie zur Ruhe gekommen, und wenn auch die mexikanische Christenverfolgung in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts noch verhältnismäßig rasch verkraftet wurde, so sah sich die Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg mehr und mehr dem doppelten Druck von linken und rechten Kräften ausgesetzt. Endgültig wachgerüttelt wurde sie schließlich durch den Schock der kubanischen Revolution 1958 und die nachfolgenden Guerillabewegungen, die eine kommunistische Machtübernahme für den ganzen Subkontinent in greifbare Nähe rückten. Wenn auch ungewollt, ist es weitgehend dem Marxismus zu verdanken, daß das soziale Gewissen der Kirche über die reine Caritas hinaus wachgerüttelt wurde. Verschärft wurde die politische Frage noch durch die aktive Teilnahme von Priestern an revolutionären Bewegungen. So sah sich auch hier die Kirche zur Stellungnahme gezwungen, der sie nicht mehr ausweichen konnte.

b) Innerkirchliche Impulse

Innerhalb der Theologie waren es vor allem drei Strömungen, die, von Europa kommend, in Lateinamerika übernommen und den Verhältnissen entsprechend modifiziert oder als Impuls zu Neuüberlegungen benutzt wurden.

7 „Das Neue besteht darin, daß man seine Aufmerksamkeit primär auf die tieferen und nunmehr historisch betrachteten Ursachen der Situation lenkt“, in: G. Gutierrez: *Theologie der Befreiung*. Dt. Übers. (München 1973), 74 — zit. als Gutierrez.

Der erste Anstoß kam von der sog. Theologie der Hoffnung, die aus den philosophischen Gedanken von Gabriel Marcel und Ernst Bloch schöpfte. Moltmann und Pannenberg fanden in diesen philosophischen Überlegungen das notwendige Instrumentarium, das es ihnen ermöglichte, einige große Themen der Bibel neu zu durchdenken: Eschatologie, Verheißung und Hoffnung. In der darin geleisteten Zerstörung des Bündnisses zwischen Glaube und Angst vor der Zukunft sieht Gutierrez die wesentliche Leistung dieses theologischen Ansatzes für das christliche Leben⁹.

Die zweite, weitgehend von der vorgenannten inspirierte Strömung war die sog. „politische Theologie“, die in J. B. Metz ihren bedeutendsten Vertreter gefunden hat. Ihm geht es vor allem um eine „kritische Entprivatisierung des Verständnisses der Grundlagen unserer Theologie“¹⁰ und um ein neues Bewußtsein für die gesellschaftliche Dimension des Christentums, einschließlich aller politischen Implikationen. Als radikale Weiterentwicklung dieser theologischen Richtung entstand die Theologie der Revolution, die zum erstenmal als Thema der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 Schlagzeilen machte.

Wichtig für das Verständnis der „Theologie der Revolution“ im lateinamerikanischen Kontext ist die Auswertung des Begriffes „Revolution“ auf jede *rasche* Veränderung herrschender Strukturen und Grundlagen eines ökonomischen, politischen, sozialen oder geistigen Systems. Dabei ist nicht entscheidend, ob bei diesem Wandlungsprozeß Gewalt angewandt wird oder nicht. Diese Begriffserweiterung erlaubte es, den Gedanken der Revolution auch in offizielle kirchliche Dokumente aufzunehmen und ihre Dringlichkeit hervorzuheben¹¹. Daraus ergaben sich auch im Hinblick auf die Kirche selbst praktische Konsequenzen:

1. Rückkehr zur Grundidee der „Kirche der Armen“ unter Verzicht auf falsche Machtstrukturen und Bündnisse mit den Mächtigen.
2. Ein innerkirchlicher Strukturwandel auf eine Kirche der Freiheit und Brüderlichkeit hin — ein Grundgedanke der Basisgemeinschaften.
3. Überlegungen zu einem neuen Rollenverständnis der Kirche in der heutigen Gesellschaft und ein tieferes Bewußtsein der prophetischen Funktion der Kirche.
4. Überdenken der eigenen Vergangenheit und aktive Buße im Sinne einer grundlegenden Metanoia.

Der dritte große Anstoß für die lateinamerikanische Theologie kam aus lehramtlichen Dokumenten, wobei *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* und die Sozial-

8 L. Ossa: *Die Revolution — das ist ein Buch und ein freier Mensch* (Hamburg 1973), 22.

9 Gutierrez, 201 ff.

10 J. B. Metz: *Theologie der Welt* (Mainz — München 1968), 101.

11 Vgl. *Dokumente von Medellín* — zitiert als CM — I,3 und II,16. Sinngemäß enthält schon *Populorum Progressio* ähnliche Gedanken, wenn es dort heißt: „Das Entwicklungswerk verlangt kühne, bahnbrechende Umgestaltungen“ (PP 32).

enzyklika *Populorum Progressio* als Wegbereiter einer gesellschaftspolitisch-orientierten Theologie zu verstehen sind. Sowohl die Überwindung eines statischen Kirchenbildes wie die heilsgeschichtliche Interpretation der Realität und die ganzheitliche Schau des Befreiungsprozesses gehen auf den Einfluß dieser Dokumente zurück. Durch diese kirchlichen Stellungnahmen war auch der Weg bereitet, um der bisher nur in Ansätzen existierenden Befreiungstheologie auf der Medelliner Konferenz 1968 zum Durchbruch zu verhelfen.

II. Hauptakzente der Medelliner Konferenz

Nach der im Jahre 1955 in Rio erfolgten Gründung des „Consejo Episcopal Latinoamericano“ (CELAM) war die Konferenz von Medellin die erste umfassende Gemeinschaftsarbeit der katholischen Kirche Lateinamerikas, die den Versuch darstellt, die Ergebnisse des 2. Vaticanums auf die lateinamerikanische Situation zu übertragen. Anlaß war der Eucharistische Kongreß in Bogotá, bei dem erstmals in der Geschichte ein Papst südamerikanischen Boden betrat.

a) Theoretische Grundlagen

„Will man die Bischofskonferenz von Medellin richtig verstehen, so wird man ihrem Anliegen wohl am besten gerecht, wenn man sie als eine Art kollektiver Gewissenserforschung versteht. Ausgehend vom Ist-Stand der lateinamerikanischen Realität werden die Fehler der Vergangenheit und Gegenwart aufgedeckt, um daraus im Licht der kirchlichen Lehre die notwendigen pastoralen Schlußfolgerungen zu ziehen. Damit werden theologische Systematik und kirchliche Praxis von vornherein eng miteinander verknüpft, um sich wechselseitig zu erhellen und zu korrigieren¹².“

Bei den Dokumenten der Medelliner Konferenz lassen sich zwei Gruppen unterscheiden. Nr. 1–5 behandelt die lateinamerikanische Realität, in der die Kirche ihre Verkündigung anzusiedeln hat (1. Gerechtigkeit, 2. Frieden, 3. Familie und Demographie, 4. Erziehung, 5. Jugend), Nr. 6–16 bezieht sich dann auf pastorale und innerkirchliche Probleme.

Schon diese Reihenfolge der Dokumente zeigt, daß es auf dieser Konferenz um konkrete Antworten auf die Herausforderung der Gegenwart gehen sollte und nicht um abstrakte Lehrformulierungen. Dabei erwies sich naturgemäß vor allem die erste Gruppe der Dokumente als besonders brisant.

Schon der Begriff „*liberación*“ (Befreiung) setzt gegenüber dem viel weniger gebrauchten Begriff „*desarrollo*“ (Entwicklung) ein politisches Bewußtsein voraus,

12 Weber, 305.

das sich der Realität von Unterdrückung und institutioneller Gewalt auf dem Subkontinent bewußt ist und zugleich einen wie auch immer gearteten revolutionären Umschwung erwartet.

Im Dokument 2 weisen die Bischöfe darauf hin, daß eine „Situation der Ungerechtigkeit“ Ausdruck „einer Situation der Sünde“ ist, und weiten damit das individualistische Sündenverständnis auf soziale Strukturen aus. Dementsprechend ist Friede als Überwindung dieses sündhaften Zustandes „vor allem ein Werk der Gerechtigkeit“ an dem ständig gearbeitet werden muß. Als einen Weg zu diesem Frieden in Gerechtigkeit nennt Dokument 4, in Anlehnung an Freires „Pädagogik der Unterdrückten“, die „befreiende Erziehung“, die den zu Erziehenden zum „Subjekt seiner eigenen Entwicklung macht“ und „die Völker aus aller Knechtschaft befreit“. Befreiende Erziehung bedeutet auch Ablehnung einer rein außengesteuerten oder nur partiellen Pädagogik, die einseitig nur Geist oder nur Körper entwickelt. Die Grunderziehung soll vielmehr den Menschen zu einem „bewußten Träger seiner ganzheitlichen Entwicklung“ machen.

Theologisch wird das Befreiungshandeln der Kirche als ein Stück Vorwegnahme der vollkommenen Heilstat durch Christus verstanden. So heißt es in der *Einleitung zu den Entschließungen*: „Christus, aktiv in unserer Geschichte gegenwärtig, nimmt seine eschatologische Tat nicht nur im geduldigen Sehnen des Menschen nach seiner völligen Erlösung vorweg, sondern auch als prophetisches Zeichen in jenen Errungenschaften, die der Mensch durch ein in Liebe verwirklichtes Handeln erlangt.“

Damit entdecken die Bischöfe die Profangeschichte als Offenbarungsraum Gottes und überwinden die traditionelle Offenbarungstheologie, in der die Heilsgeschichte praktisch parallel als etwas Eigenes neben der Profangeschichte herlief.

Als Antwort der Kirche auf diese konkret geschichtliche Situation stellt Medellín das Leitbild der „Kirche der Armen“ auf. Dabei wird deutlich unterschieden zwischen Armut „als Mangel an den Gütern dieser Welt“, geistlicher Armut „als Haltung der Öffnung zu Gott“ und „Armut als Engagement, das die Bedingungen der Armen dieser Welt freiwillig und aus Liebe annimmt, um Zeugnis zu geben von dem Übel, das sie darstellt und von der geistlichen Freiheit gegenüber den Gütern¹³ entsprechend dem Vorbild Christi“.

So ergeben sich aus den theoretischen Grundlagen folgende Leitlinien der Medellínener Konferenz:

1. Der Versuch, lateinamerikanische Geschichte und Sendung als Heilsgeschichte zu interpretieren. Trotz mancher Vermengung theologischer und soziologischer Kategorien¹⁴, ist hier zumindest ein Anfang gesetzt, die Doppelgleisigkeit von

13 Vgl. CM XIV.

14 Vgl. R. Cetrulo: *El catolicismo en América Latina*. In: FISAL 4,40 (Montevideo 1972) 9 f.

Profan- und Heilsgeschichte zu überwinden. Folgerichtig werden auch Befreiung und Erlösung nicht getrennt, sondern als Schritte auf die endgültige und universale Befreiung in Christus gesehen¹⁵.

2. Die Gestaltung des „neuen Menschen“ in Lateinamerika ist zwar ganz die befreiende Tat Gottes, aber auch Einladung zur Neugestaltung der Welt in Gerechtigkeit und Liebe. Sünde ist dann alles, was diesen Prozeß behindert.

3. Wenn auch Cetrulo feststellt, „daß Medellín in seiner Kritik an der Gesellschaft viel strenger gewesen ist, als mit der an seiner eigenen innerkirchlichen Wirklichkeit¹⁷“, so ist doch das Bemühen um die Inkarnation der Kirche in die Realität und die Absage an ein triumphalistisches Kirchenbild eindeutig festzustellen. Dies geht bis in den Tonfall der Dokumente, wenn es dort heißt: „Wir möchten die Mitarbeit der Christen anbieten . . . Wir haben keine technischen Lösungen und keine unfehlbaren Heilmittel. Wir möchten die Probleme mitfühlen, die Forderungen wahrnehmen, die Bedrängnis mittragen, die möglichen Auswege entdecken und an den Lösungen teilnehmen¹⁸.“

4. Als zeitgemäße Ausdrucksformen des Glaubens werden vor allem Aspekte der Armut, der brüderlichen Solidarität und der ganzheitlichen Schau des Lebens und der Welt akzentuiert.

5. Folgerichtig wird auch in der Christologie der Akzent auf das Bild eines den Menschen zugewandten Christus gelegt, der sich mit ihren Nöten identifiziert und hilft, eine Antwort darauf zu finden. Gerade die freiwillig gelebte Armut in Solidarität mit den Marginierten soll „Christus, den Retter der Menschen, transparent machen und Christus, den Herrn der Geschichte, offenbaren¹⁹“.

6. De facto anerkennt Medellín drei Bedeutungsebenen der Befreiung, die sich wechselseitig durchdringen: a) Die politisch-soziale Befreiung der marginalisierten und ausgebeuteten Klassen und Völker, b) die geschichtlich-prozeßhafte Befreiung der Menschen im Sinne einer fortschreitenden Emanzipation der Menschheit durch eine permanente Kulturrevolution und c) das Verständnis von „liberación“ als Erlösung durch Christus, als Befreiung von personaler Sünde, die letzte Ursache eines jeden Bruchs von Freundschaft, einer jeden Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist. So wird Befreiung zu dem Ort, wo die politische, die geschichtlich-

15 CM I,5.

16 CM I,4.

17 Cetrulo, s. o., 8.

18 CM, „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“.

19 Ebenda.

emanzipatorische und die christologisch-soteriologische Dimension des christlichen Glaubens zusammentreffen.

b) Praktische Folgerungen

Wenn auch vieles von dem, was Medellin projektierte, auf dem Papier stehen geblieben ist und noch auf seine Ausführung wartet oder doch zumindest nur ansatzweise und nur an einigen Stellen verwirklicht worden ist, so sind doch schon jetzt ganz konkrete Veränderungen unübersehbar.

Dies beginnt schon bei dem neuen Stil der Kirche im Umgang mit den Menschen, der wohl jedem auffällt, der erstmals von Europa nach Lateinamerika reist. Nicht zuletzt die starke Vermehrung der Diözesen in unserem Jahrhundert²⁰ brachte eine enge Kontaktnahme zwischen den Bischöfen und ihren Priestern und darüber hinaus häufig mit der ganzen Diözese, wie wir sie in Deutschland vergeblich suchen. Mit der wachsenden Vertrautheit der Bischöfe mit den Problemen ihrer Diözese wuchs auch die Achtung vor persönlichen schwierigen Entscheidungen, selbst da, wo sie die Bischöfe nicht nachvollziehen können. Diese Haltung zeigt sich dann auch im Sprachstil kirchlicher Verlautbarungen zu brennenden Zeitfragen. Neben der schon erwähnten Einleitung in die Dokumente von Medellin zeigt sich dies deutlich in der Achtung vor der persönlichen Freiheit, die im „brüderlichen Gruß“ sichtbar wird, den die Konferenz auch an die aus dem Amt geschiedenen Priester richtete²¹. Auf andere Weise zeigt sich dieser neue Sprachstil vor allem in den zahlreichen Dokumenten der lateinamerikanischen Kirche zu sozial- und bildungspolitischen Fragen²².

Neben der neuen kirchlichen Sprache ist auch die Art der politischen Präsenz der Kirche neu. Konnte man ihr jahrhundertlang den Vorwurf des Paktierens mit den Mächtigen machen, so ist sie sich inzwischen mehr und mehr ihrer Aufgabe bewußtgeworden, ihr prophetisch-kritisches Amt gegen jede Art von Ungerechtigkeit wahrzunehmen. Besonders deutlich ist dieser Wandel in den letzten 10 Jahren in Zentralamerika zu spüren, wo ein bisher recht farbloser Episkopat sich überraschend klar gegen die korrupten Diktaturen profiliert hat, selbst auf die Gefahr eines offenen Konflikts hin, wie er z. Z. in El Salvador im Gange ist²³.

20 Von 1955 bis 1964 wuchs die Zahl der kirchlichen Jurisdiktionen von 316 auf 543 (siehe: Prien, 1077).

21 CM XI, 30.

22 Siehe die Bände 7, 9, 10 der vom Pesch — Haus edierten Taschenbuchreihe „Kirche und dritte Welt“ (Mannheim — Ludwigshafen) und die Veröffentlichungen des CELAM und der nationalen Bischofskonferenzen.

23 Vgl. *Publicaciones del Secretariado Social Interdiocesano: Persecución de la Iglesia en El Salvador* (San Salvador, 1977). Zur allgemeinen gespannten Situation: „Christen unter dem Kreuz“ (Bonn — Bamberg 1977), 27—35.

Neben Versuchen, eigene liturgische Ausdrucksformen zu entwickeln, wie dies der Verfasser in Mexiko und Peru beobachten konnte, haben vor allem die kirchlichen Basisgemeinschaften zu einer Neubelebung der Kirche in ganz Lateinamerika beigetragen. Sie sind wohl die sichtbarste Frucht der Medelliner Konferenz, die im Dokument XV, 10—12 ausführlich auf diese neue Form kirchlichen Lebens einging. So gelang es vielerorts in Lateinamerika, daß diese Basisgruppen nicht wie oft in Europa gegen die Hierarchie gerichtet waren, sondern deren stärkstes Instrument für die kirchliche Erneuerung wurden²⁴. Berichte auf der Limaer Konferenz der deutschen Priester, die in Lateinamerika arbeiten (1973), zeigen, daß auch die Sektentätigkeit hier ein wirksames Gegengewicht bekommen hat und daß die Feststellung, daß alle Getauften Kirche sind, in diesen Gruppen Wirklichkeit geworden ist.

Wenn auch Lateinamerikas Kirche weiterhin große Anstrengungen machen muß, um den Wettlauf mit der Zeit zu gewinnen, so offenbart sie doch das Bild einer „österlichen Kirche²⁵“ die diesen Erdteil erneut zum Kontinent der Hoffnung macht.

24 Gerade während der derzeitigen Kirchenverfolgung in San Salvador sind diese Gruppen die stärksten Stützen von Erzbischof Romero.

25 Walbert Bühlmann in seinem Vortrag bei der Würzburger Missionstagung 1975.

Die kommunistische Religionspolitik gegenüber der unierten griechisch-katholischen Kirche der Ukraine seit 1944

Einführung

Die Ukraine, das Land der „Rus“¹, latinisiert Ruthenien, liegt, wie ihr Name bereits sagt, „am Rande“² des slawischen Siedlungsgebietes in Osteuropa.

Das Volk der Ukrainer, das vor der Teilung Polens zum größeren Teil in Rußland und zum kleineren Teil in Polen angesiedelt ist, besitzt sein eigenes nationales Volkstum, das weder russisch noch polnisch ist.

Die Ukrainer erkennen in der Union von Brest unter Beibehaltung des byzantinischen Ritus und des ihnen eigenen Kirchenrechts den Papst als ihr religiöses Oberhaupt an; so findet sich in der Ukraine die östlichste katholische Metropole Europas.

Teile des ukr. Volkes sind demnach katholisch, aber nicht lateinisch, sie sind Ostslawen, aber nicht orthodox; sie sind katholisch und gehören zugleich dem byz. Ritus an. Für diesen Status mußten sie im Lauf der Geschichte viele Opfer bringen.

Der Abfall von der Orthodoxie kam in Rußland einem Majestätsverbrechen gleich, denn fortan erkannten die Ukrainer den Zaren nicht mehr als ihr religiöses Oberhaupt an. Katharina die Große, Nikolaus I. und Alexander II. befahlen die „blutige Verfolgung“³ der ukrainischen Katholiken.

Obwohl sich das kommunistische Regime der Sowjetunion nach der Oktoberrevolution als „Reaktion auf die Zarenherrschaft“⁴ versteht, kommt es ebenfalls zu dem Schluß, die Brester Union mit Rom rückgängig zu machen und „die ukrainisch-katholische Kirche zu zerstören“⁵.

Auch diesmal liegt der Grund für den erbitterten Kampf gegen alle religiösen Verbindungen der ukrainischen Katholiken zum Vatikan weniger in der Durchsetzung religiöser Standpunkte, als vielmehr an dem nationalen, politischen Konzept der Sowjetregierung, keinerlei Einfluß fremder Kräfte im eigenen Machtbereich zu dulden. Mit aller Grausamkeit unterdrücken die sowjetischen Machthaber jeden Gedanken an eine nationale ukrainische Kultur. Dabei verbinden die

1 MADEY, Großerbischof, S. 15.

2 UKRAINE, Themaheft, S. 1.

3 RAFFALT, Vatikan, S. 135.

4 Ebd.

5 Ebd.

Kommunisten ihre wohlerprobten Methoden der sowjetischen, antireligiösen Kriegführung mit den Erfahrungen und Praktiken des zaristischen Regimes.

Das Konzept zur völligen Vernichtung der ukrainisch-katholischen Kirche läßt folgende Phasen erkennen:

1. Die psychologische Vorbereitung der Gläubigen und Priester.
2. Die Verhaftung der Kirchenleitung und des unbeugsamen Klerus.
3. Die Einsetzung einer regimetreuen Führerschicht.
4. Das Eingreifen des Moskauer Patriarchats.
5. Die Rückführung von Priestern und Gläubigen zur Religion ihrer Väter, der Orthodoxie.
6. Die Auflösung der Union mit Rom durch staatlich eingesetzte Kirchenführer und die Wiedervereinigung mit der russisch-orthodoxen Kirche.
7. Der Versuch einer völligen Vernichtung aller Überbleibsel der Union mit Rom.

Das atheistische Regime erlaubt nur der russisch-orthodoxen Kirche, die vollkommen unter kommunistischer Kontrolle steht, weiterhin zu existieren; hierdurch soll das Ziel verfolgt werden, mit Hilfe dieser Kirche den Einfluß der sowjetischen Machthaber auszudehnen und den Weg für die politische Expansion des Kommunismus zu bahnen.

Die ukrainisch-katholische Kirche, die die Gebiete der ehemaligen Österreichisch-Ungarischen Monarchie, Galizien, Bukowina, Karpaten-Ukraine und die Ostslowakei umfaßt, lebt heute das Leben einer Katakombenkirche.

Die kirchliche Hierarchie und die meisten Priester wurden verhaftet oder in sibirische Konzentrationslager deportiert; die Priesterseminare und alle katholischen Institutionen wurden aufgehoben, die katholische Presse verboten. Ein Teil der Priester entging der Verhaftung durch die Flucht in den Westen; die Diözesen wurden dem Moskauer Patriarchen übergeben und von diesem mit russisch-orthodoxen Bischöfen besetzt.

Wie bereits vor 1914 im zaristischen Rußland⁶, so suchen auch heute wieder breite Massen ihre Zuflucht in zahlreichen Sekten, da sie sich in der Staatskirche nicht geborgen wissen. Die ablehnende Haltung der ukrainischen Katholiken gegenüber der russischen Kirche deckt sich „in der Beurteilung der geschichtlichen, nationalen und innerpolitischen Ausrichtung dieser Kirche“⁷ teilweise mit der Haltung ukrainischer Kommunisten.

Dies zeigt, „in welchem Maße auch Verworrenheit und Zerrissenheit durch das religiöse Leben“⁸ der Ukraine gehen, so daß man „nur ahnen, aber nicht übersehen kann“⁹, wo und wie die Fronten verlaufen.

6 Vgl. BERICHTe, Ukraine 1964, S. 79.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Ebd.

1. Geschichte und religiöse Entwicklung der Ukraine seit dem 9. Jahrhundert

a) 9. Jahrhundert bis 1595

Die ersten Spuren des Christentums in der Ukraine führen zurück in das 9. Jahrhundert. Ihren Ausgang nimmt die Evangelisation sehr wahrscheinlich von der stark gräzisierten Krim¹⁰.

955 läßt sich die Groß-Fürstin von Kiev, Olga, in Konstantinopel taufen¹¹. Ihr Enkel, Fürst Vladimir, läßt sich 978 oder 988 taufen und erklärt die christliche Religion für das Kiever Reich zur offiziellen Staatsreligion¹².

Vom 9. bis zum 12. Jahrhundert umfaßt das Kiever Reich die heutige Nord- und Westukraine. Nach dessen Zerfall bildet die Westukraine bis 1340 das selbständige Fürstentum Wolhynien-Halyč und fällt anschließend an Polen. Die Dnjepr-Ukraine wird Litauen zugeteilt. 1386 ermöglicht die Polnisch-Litauische Union die Zusammenfassung der gesamten Ukraine, bis auf die Steppengebiete. Zunächst bleibt das Fürstentum Wolhynien-Halyč als „rotreussische Lande“¹³ ein gleichberechtigter Teil des Staatsverbandes. Im Laufe der Jahre tritt der Großadel zum Katholizismus über und polonisiert sich innerhalb weniger Generationen. Da sich der katholische Adel alle religiösen Privilegien sichert, gerät er bald mit der führenden orthodoxen Bojarschicht in Konflikt.

Nach dem Schisma von 1054 hält die ukrainische Kirche ihre Verbindung mit Rom aufrecht. 1303 wird auf Drängen der galizisch-wolhynischen Fürsten vom konstantinopolitanischen Patriarchen die Metropole Halyč errichtet; gegen Ende des 14. Jahrhunderts wird sie im Litauischen Staatsverband wieder mit Kiev vereinigt. Nach 1480 erschlaffen die Beziehungen zu Rom, aber erst ab 1501 kann man von einer tatsächlichen Trennung sprechen.

Um jedoch ihre Eigenständigkeit gegenüber den Moskauer Metropoliten zu erhalten und um zu einer fundamentalen Reform zu gelangen, entschließen sich 1590 vier Bischöfe auf einer Zusammenkunft in Belz, den Primat des römischen Papstes anzuerkennen¹⁴.

b) Union von Brest-Litowsk

Die kirchliche Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl wird in den Jahren 1595 durch Bischof Kyrylo Terlecki von Luck und Ostrih und Bischof Ipatij Potij von

10 Vgl. MADEY, Großerbischof, S. 15.

11 Vgl. CRUSADE, S. 4.

12 Vgl. MADEY, Großerbischof, S. 15.

13 MOROZ, Chronik, S. 12.

14 Vgl. MADEY, Großerbischof, S. 15 ff.

Vladimir in Rom und 1596 auf der Synode von Brest-Litowsk durch den Metropolitan Mychajlo Rohoza und den übrigen Bischöfen mit Ausnahme derer von Lemberg und Przemyśl vollzogen¹⁵. Zur Union mit Rom trug ebenfalls bei, daß der adeligen Hierarchie die Kontrolle durch die Bruderschaften des erstarkten Bürgertums, die sich als Beschützer der orthodoxen Kirche verstanden, mißfiel. Somit löst sich in der Brester Union ein Teil der ukrainischen und weißrussischen Kirche vom Patriarchen in Konstantinopel und erkennt den Papst als sein Oberhaupt an.

Kirchenrechtlich bleibt die Metropole von Kiev, Halyč und der ganzen Rus' autonom. Fortan wird lediglich die Wahl des Metropoliten dem Papst angezeigt; für die Weihe und Einsetzung des Metropoliten muß der Papst erst die Zustimmung erteilen. Die Unionsbulle „Decret Romanum Pontificem“ Papst Klemens' VIII. vom 23. Februar 1596¹⁶ schrieb die Wahl der übrigen Bischöfe der Bischofssynode zu. Der byzantinische Ritus der Kirche wird ebenfalls beibehalten.

Die Opposition gegen die Union führt zu langjährigen religiösen Kämpfen zwischen katholischen und orthodox gebliebenen Ukrainern. Die Union, durch die der ukrainischen und weißrussischen Kirche eine gleichberechtigte Stellung innerhalb des Katholizismus verschafft werden soll, wird von den führenden Kreisen Polens allerdings nur als Übergangsform zum polnischen Katholizismus verstanden.

Entgegen den Erwartungen der polnischen Hierarchie trägt die Kirchenunion in der Westukraine jedoch zur Entwicklung einer nationalen ukrainischen Kirche bei.

Die Ostukraine bleibt infolge des Anschlusses der „Kosakenukraine“¹⁷ an Rußland orthodox. So trägt die orthodoxe Kirche hier ab 1620 zur Erstarkung des Zaporoger-Kosakentums bei.

In der Karpaten-Ukraine kommt es erst 1646 in der Union von Użhorod¹⁸ zum Anschluß an Rom.

c) Politische und religiöse Entwicklung bis 1943

Die ukrainisch-orthodoxe Kirche hatte im Gegensatz zur unierten Kirche keine Chance, eine nationale Kirche zu werden; als Folge der politischen Unterwerfung der Kosakenukraine unter den Moskauer Zaren muß 1682 die Metropole von

15 Vgl. ebd. S. 18.

16 MADEY, Großerbischof, S. 19.

17 MOROZ, Chronik, S. 12.

18 Vgl. MADEY, Großerbischof, S. 22; LACKO, Użhorod, S. 7 ff.

Kiev ihre Bindungen an Konstantinopel lösen und sich dem Moskauer Patriarchat unterstellen.

Ab 1657 verliert der Moskauer Zar das Gebiet rechts des Dnjepr an Polen. 1692 schließt sich das Bistum Przemyśl der Union mit Rom an; ihm folgen 1700 das Bistum Lemberg und 1702 schließlich das Bistum Luck¹⁹. 1709 erklärt die russische Regierung die Ostukraine nach der Schlacht bei Poltava zur Südrussischen Provinz. 1772—1795 wird Polen mehrfach geteilt. Galizien fällt unter die Herrschaft Österreichs, die westliche Ukraine fällt einschließlich Wolhynien an Rußland. Die unierten Christen der von Rußland okkupierten Gebiete, vor allem in Weißrußland, werden gezwungen, zur Orthodoxie überzutreten.

Für Galizien rief Pius VII. 1807 die alte Metropole Halyč-Lemberg wieder ins Leben; die Eparchie Przemyśl wurde ihr unterstellt, ebenso ab 1885 die neugebildete Eparchie Stanislaw.

Die orthodoxe Kirche trägt als Staatskirche wesentlich zur Durchsetzung der Feudalinteressen der zaristischen Aristokratie bei²⁰, während die unierte Kirche im Lauf ihrer Geschichte auf eine Verbindung zum Kleinbürgertum und den Bauern angewiesen ist und sich durch deren Unterstützung ihre Existenz sichert. Die Stärkung der katholischen Kirche Galiziens fördert im 19. Jahrhundert nicht unerheblich die nationale Wiedergeburt der Westukraine. Hier bildet der unierte Klerus eine neue Führungsschicht und trägt das nationale Bewußtsein in breite Kreise der Bevölkerung²¹.

In der Ostukraine wird im 19. Jahrhundert der Gebrauch der ukrainischen Sprache in den Schulen und im öffentlichen Leben verboten. Dadurch verlagert sich das kulturelle Leben der Ukraine nach Lemberg. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird Lemberg zum kulturpolitischen Zentrum der Ukraine. Diese Stellung behält die Stadt bis 1939, auch zwischen den beiden Weltkriegen, während der Zugehörigkeit Galiziens zu Polen.

1905 wird in Rußland die Religionsfreiheit eingeführt, jedoch bleibt der katholisch-byzantinische Ritus hiervon ausgenommen. So schließen sich mehr als 130 000 unierte Katholiken dem lateinischen Bistum Lublin an²².

Während des Ersten Weltkrieges dringen die Russen in Galizien ein; sie führen ihre „Anschlußoffensive“²³ nicht nur in ihrer angeblichen Eigenschaft als Protektoren einer ukrainischen Nation, sondern auch im Namen der orthodoxen Kirche. So kommt es im Zusammenwirken mit der orthodoxen Kirche von Moskau zur Verfolgung der Unierten, auf deren Höhepunkt die Union von Brest-Litowsk

19 Vgl. MADEY, Großerbischof, S. 19.

20 Vgl. MOROZ, Chronik, S. 12.

21 Vgl. ebd.

22 Vgl. MADEY, Großerbischof, S. 20.

23 GALTER, Rotbuch, S. 89.

annulliert und Metropolit Šeptyckyj verhaftet und nach Sibirien deportiert wird. Nach Šeptyckyjs Rückkehr auf seinen Lemberger Sitz (1917) wird der Priester Josyf Slipyj sein engster Vertrauter.

1918 muß Rußland im Frieden von Brest-Litowsk die Unabhängigkeit der Ukraine anerkennen. Noch im russischen Bürgerkrieg wird 1921 die Ukrainische Sozialistische Sowjetrepublik (USSR) ausgerufen; Wolhynien und Ostgalizien fallen an Polen. 1922 tritt die USSR der neugegründeten Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken (UdSSR) bei.

1939 zählt die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine: 4 370 000 Gläubige, 3040 Pfarreien mit 4440 Kirchen; in den fünf Diözesen mit zwei Apostolischen Administraturen amtieren elf Bischöfe, darunter ein Metropolit; dem Metropoliten stehen außerdem 2950 Weltpriester, 520 Ordenspriester und 1090 Ordensfrauen zur Seite; neben einer Theologischen Akademie gibt es fünf Priesterseminare mit 540 Seminaristen, zwei Knabenseminare, drei katholische Wochenzeitungen und sechs katholische Monatsschriften²⁴.

Die sowjetische Okkupation 1939—1941 bewirkt in den westlichen Gebieten der Ukraine das, was in der vor 1939 von den Sowjets beherrschten Ostukraine schon in den 20er Jahren durchgeführt wurde: Enteignung, Verhaftung oder Liquidierung von Politikern, Gelehrten, Geistlichen und Gläubigen²⁵. Die Aufhebung aller Klöster und kirchlichen Institute sowie die Einziehung der Kirchengüter wird angeordnet. Die Aufstellung eines sowjetischen Gegenmetropoliten wird durch den Einmarsch deutscher Truppen 1941 verhindert.

Der Rückzug der sowjetischen Truppen aus der Ukraine ist von Massendeporationen der Bevölkerung begleitet. Unter den Verschleppten befanden sich viele Priester; andere wurden mit Tausenden Zivilisten getötet.

Von 1941 bis 1944 fällt Galizien unter deutsche Besatzung. Die deutschen Truppen finden bei ihrem Einmarsch in die Sowjetunion in ganz Rußland nur noch „einige hundert Kirchen“²⁶ geöffnet vor. Die Zeit der deutschen Besatzung kann für die katholische Kirche Galiziens als Regenerationszeit angesehen werden, wenn dies auch nicht dem Konzept der neuen Besatzungsmacht entspricht. Vielmehr resultiert der religiöse Aufschwung aus den Bestrebungen, die ukrainische Bevölkerung als Verbündeten gegen den Bolschewismus zu gewinnen²⁷.

Bereits gegen Ende des Jahres 1943 beginnt Radio Moskau einen Propagandafeldzug, in dem der ukrainischen Kirche die Rückkehr zur Religion ihrer Väter,

24 Vgl. BERICHTE, Ukraine 1967, S. 95; vgl. BERICHTE, Ukraine 1962, S. 110.

25 Vgl. BERICHTE, Ukraine 1967, S. 95 f.

26 DAHM, Millionen, S. 77.

27 Vgl. ZLEPKO, Liquidierung, S. 13.

28 Ebd. S. 15.

der Orthodoxie, „versprochen wird“²⁸. Unmittelbar nach ihrem zweiten Einmarsch in Galizien 1944 versucht die Rote Armee dieses Versprechen wahrzumachen.

2. Verfolgung der ukrainischen Katholiken 1944—1949

a) Sowjetische Okkupation 1944

Während des Zweiten Weltkrieges entwickelt Stalin eine neue Religionspolitik. Das Moskauer orthodoxe Patriarchat und das Amt des Oberprokurators, in der Form eines Komitees für die Angelegenheiten der russisch-orthodoxen Kirche, wird 1942 wiedererrichtet. Das Propagandaschlagwort vom „echten religiösen Frieden“²⁹, worunter Stalin die religiöse Unterordnung unter das Moskauer Patriarchat versteht, wird geprägt und in Umlauf gebracht³⁰.

Im Juni 1944 wird die Westukraine zum zweiten Mal von der Roten Armee erobert. Um die Sympathie der galizischen Ukrainer zu gewinnen und „ihnen Sand in die Augen zu streuen“³¹, scheint es, als ob tatsächlich eine neue Religionspolitik angewendet würde. Im Gegensatz zur ersten sowjetischen Besatzungszeit 1939—1941 wird die atheistische Propaganda beträchtlich eingeschränkt³². Die Kirchensteuern werden in ein vernünftiges Maß abgestuft; Klerus und Kirchendiener werden nicht in der Ausübung ihres Amtes behindert, sondern zusammen mit den Theologiestudenten vom Militärdienst befreit. Offiziere und Soldaten dürfen an den Gottesdiensten teilnehmen. Die Kreuze, die während der deutschen Besatzung wieder in Schulen und Krankenhäusern angebracht worden waren, werden nicht entfernt.

Während die Ausübung des Kultes und die Einhaltung der Feiertage gestattet bleiben, wird jedoch jede Verbreitung der Religion gemäß der Verfassung Stalins verboten. Religiöse Bücher und Veröffentlichungen dürfen nicht mehr erscheinen. Die Tätigkeit der Diözesandruckereien wird vollkommen eingestellt. Auch der Religionsunterricht in den Schulen wird nach der neuen stalinischen Verfassung verboten; der Schule wird eine strenge „Neutralität“³³ auferlegt. Die Kirchen

29 HRYNIOCH, *Zerstörung*, S. 2.

30 Vgl. ebd.

31 MADEY, *Kirche*, S. 198.

32 Vgl. hierzu HRYNIOCH, *Zerstörung*, S. 2: „... war die atheistische Propaganda beträchtlich abgeflaut.“; MADEY, *Kirche*, S. 198: „... das Verbreiten kirchenfeindlicher Literatur wird verboten, auch jede Art ‚religiöser Propaganda‘.“; GALTER, *Rotbuch*, S. 95: „Die antireligiöse Propaganda war kaum spürbar...“

33 GALTER, *Rotbuch*, S. 96.

werden auch weiterhin als Staatseigentum betrachtet, ihre Benutzung ist dennoch gegen eine geringe Miete möglich³⁴.

In der Kirche wird der Religionsunterricht erlaubt, ebenfalls werden Seminare, die während der deutschen Besatzung wiedereröffnet worden sind, nicht in ihrer Arbeit behindert. Die Theologiestudenten werden über die Befreiung vom Militärdienst hinaus auch von der Arbeitsdienstpflicht befreit. Klöster, die von der deutschen Besatzung zurückgegeben worden sind, bleiben auch unter den Sowjets von den Ordensleuten bewohnt³⁵.

Alle Hoffnungen auf größere Religionsfreiheit, wie sie durch die Mehrzahl dieser Maßnahmen geweckt werden sollen, sind jedoch auf die Wiedereinführung der „Religion der Väter“³⁶ ausgerichtet, also auf die russisch-orthodoxe Kirche. Für die unierten Katholiken enthalten sie aber keine gute Vorbedeutung. So fordert man von der katholischen Kirche die freiwillige Eingliederung in die russisch-orthodoxe Kirche. Dies lehnt Metropolit Šeptyckyj jedoch im Namen des katholischen Episkopates definitiv ab³⁷. Der Kriegszustand sowie die Bestrebung um Schaffung einer Machtbasis lassen die Sowjetregierung anfangs noch von radikalen Maßnahmen gegen die ukrainischen Katholiken absehen. Eine Reaktion der Sowjets auf die kompromißlose Ablehnung einer Eingliederung in die russisch-orthodoxe Kirche äußert sich vorerst in der Gleichschaltung der religiösen Interessen der Sowjetukraine und Galiziens³⁸.

b) Tod des Metropoliten Šeptyckyj

Am 1. November 1944 stirbt Metropolit Andrij Graf Šeptyckyj. Mit seinem Tod wird der bisherige Weihbischof und Koadjutor, Titularerzbischof Josyf Slipyj, der Oberhirte der Metropole Halyč und Erzbischof von Lemberg.

Metropolit Josyf VII. ordnet die offizielle Trauer bis zum 11. November an. Die Beisetzung von Metropolit Andrij findet am 5. November in der St.-Georgs-Kathedrale von Lemberg statt. Die sowjetische Regierung erlaubt ein großartiges Begräbnis unter Anteilnahme vieler Gläubiger, des Klerus und der Bischöfe des ukrainischen, armenischen und römischen Ritus. Von Regierungsseite wird ein Staatsbegräbnis angeordnet. Der Trauerzug darf durch die Straßen von Lemberg ziehen, was in früheren Zeiten unmöglich gewesen wäre. Im Namen der sowjetischen Regierung nimmt an der Spitze einer Delegation der Präsident der Ukraine

34 Vgl. ebd. S. 95.

35 Vgl. hierzu MADEY, Kirche, S. 198: „... man ... senkte sogar zum Osterfest die Alkoholpreise und erhöhte die Lebensmittelrationen.“

36 Siehe oben S. 9.

37 Vgl. ZLEPKO, Liquidierung, S. 15.

38 Vgl. ebd.

und Generalsekretär der kommunistischen Partei, Nikita S. Chruščov, teil, gefolgt von den Vertretern der Verwaltung und Partei sowie von Bischöfen und anderen Vertretern des orthodoxen Patriarchats von Moskau³⁹.

Jedoch bereits kurze Zeit nach dem Begräbnis startet die kommunistisch gesteuerte Presse eine Verunglimpfungs- und Verleumdungskampagne gegen den verstorbenen Metropoliten, die das wahre Konzept der Religionspolitik Stalins offenbar werden läßt⁴⁰.

c) Verhaftung des Metropoliten Slipyj

Unmißverständlich wird Metropolit Josyf Slipij aufgefordert, der Union mit Rom zu entsagen und sich der sowjetischen Regierung unterzuordnen. Das politische Kalkül, das während des Krieges bestrebt war, sich möglichst viele Freunde zu machen, kann nun in der Erwartung eines siegreichen Kriegsendes mehr und mehr sein wahres Gesicht zeigen und das Konzept der kommunistischen Religionspolitik ungeschminkt entfalten. Für die ukrainisch-katholische Kirche heißt dies: Auslöschung der Union mit Rom.

In voller Übereinstimmung mit dem galizischen Episkopat und dem Klerus beruft sich Metropolit Slipyj auf die in der sowjetischen Verfassung garantierte Trennung von Kirche und Staat und lehnt die Annullierung der Union mit Rom ab⁴¹.

Um die ukrainisch-katholische Kirche zum Übertritt zur russisch-orthodoxen Kirche zu zwingen, mißachtet die Sowjetregierung ihre eigenen Gesetze und setzt kämpferisch alle ihr zur Verfügung stehenden Kräfte wie Verwaltungsapparat, Parteiapparat, Polizei und Geheimdienst ein.

Im Herbst und Winter 1944/45 verbietet die Sowjetregierung den ukrainischen Bischöfen, mit Klerus und Gläubigen in Verbindung zu treten, weder mündlich noch schriftlich. Die Geistlichen werden zu Gebietskonferenzen zusammengerufen, die nach Absicht der Kommunisten der „Umerziehung“⁴² des Klerus und der Vorbereitung späterer Maßnahmen dienen sollen. Die Priester werden gezwungen, an solchen Konferenzen teilzunehmen; Geistliche, die an solchen Versammlungen nicht teilnehmen oder den kommunistischen „Missionaren“⁴³ nicht zu-

39 Vgl. MADEY, Kirche, S. 199; Samizdat, S. 239; HRYNIOCH, Zerstörung, S. 2; GALTER, Rotbuch, S. 96; ZLEPKO, Liquidierung, S. 15; MARKUS, Government, S. 20 ff.

40 Vgl. MADEY, Kirche, S. 201; STRUVE, Christen, S. 281; Ostkirchliche Studien, Zerstörung S. 3 ff.

41 Vgl. hierzu Artikel 124 der sowjetischen Verfassung über die Trennung von Kirche und Staat; FLORIDI, Mosca, S. 275.

42 GALTER, Rotbuch, S. 97.

43 HRYNIOCH, Zerstörung, S. 4.

stimmen, werden später verhaftet, erniedrigenden Verhören und physischen und moralischen Qualen unterworfen. Bei den Pflichtkonferenzen „klären“ sowjetische Parteisprecher die Geistlichen über die Geschichte der ukrainisch-katholischen Kirche auf; hierbei überschütten sie die Union von Brest-Litowsk, das Papsttum sowie die katholische Kirche im allgemeinen mit heftigen Angriffen und Verleumdungen⁴⁴.

Im einzelnen wird die ukrainisch-katholische Kirche unter anderem des Verrates, der Zusammenarbeit mit dem Feind, des „bourgeois Nationalismus“⁴⁵ und einer ganzen Serie weiterer politischer Delikte beschuldigt. Pfarrer und Laien werden aufgefordert, ihre Bischöfe zu verleumden, die „Union mit Rom zu verwerfen“⁴⁶ und zur Kirche ihrer Ahnen, der russisch-orthodoxen Kirche, zurückzukehren.

Im April 1945 veröffentlicht ein Agent des sowjetischen Geheimdienstes NKVD einen Artikel mit dem Titel: „Mit Kreuz oder Schwert“⁴⁷, in dem der verstorbene Metropolit Andrij Šeptyckyj „in unflätigster Weise“⁴⁸ beschimpft wird. Diese Zielscheibe wird gewählt, da der verstorbene Metropolit beim Volk nicht nur im Ruf eines Bekenners des Glaubens, sondern auch eines nationalen Helden steht. „Nach solch psychologischer Vorbereitung wurde der Schlag gegen die unierte Hierarchie geführt“⁴⁹.

Anfang April kann der Zweite Weltkrieg als beendet angesehen werden; die sowjetische Regierung braucht die Ziele ihrer Religionspolitik nicht weiter zu verschleiern.

Am 11. April 1945 umlagert eine Spezialabordnung NKVD-Truppen die St.-Georgs-Kathedrale in Lemberg. Im Anschluß an eine Durchsuchung nach den Methoden des Geheimdienstes werden folgende Personen verhaftet: Metropolit Josyf Slipyj, die Bischöfe Nykyta Budka und Mykola Čarneckyj, die Prälaten O. Kovalskyj und L. Kunickyj, die Priester Gorčynskyj, Belej, Sampara, Truš, Bilyk sowie der Direktor einer katholischen Schule und J. Hodunko.

Die Studenten des katholischen Seminars werden zusammengeholt und in ein Lager in der Pierackistraße gebracht. Alle Professoren des Seminars werden zu einer NKVD-Versammlung zusammengetrieben, und man teilt ihnen mit, daß die ukrainisch-katholische Kirche aufgehört habe zu existieren⁵⁰.

44 Ebd. S. 3.

45 UKRAINE, Themaheft, S. 7, Anm. 3.

46 Ebd.

47 In der Lemberger Zeitung „Wolna Ukraina“ vom 8. 4. 1945; in der Broschüre „Z chrestomy mečem vom 6. 4. 1945; vgl. hierzu auch MADEY, Kirche, S. 201; GALTER, Rotbuch, S. 98 f.

48 MADEY, Kirche, S. 201.

49 GALTER, Rotbuch, S. 99.

50 Augenzeugenbericht des Untergrundblatts „Za Ukrain's'ku Deržavu; vgl. auch HRYNIOCH, Zerstörung, S. 5; WHITE BOOK; BOCIURKIW, Church, S. 89 ff.

Am selben Tag verhaften Beamte der Polizeiorganisation des Innenministeriums MVD in Stanislau die Bischöfe Hryhorij Chomyšyn und Ivan Latyševskij.

Am 19. September 1945 werden auch die Bischöfe Josafat Kocylovskij und Hryhorij Lakota, die bis zu dieser Zeit in Przemyśl residierten, auf Befehl der Sowjetregierung verhaftet. Obwohl die Verhaftung der beiden Bischöfe öffentlich und vor den Augen des lateinisch-polnischen Bischofs Berda von Przemyśl geschieht, erheben weder der polnische Episkopat, noch Klerus oder Volk Protest. Nach kurzer Haft werden beide Bischöfe im Januar 1946 wieder nach Przemyśl entlassen, da die sowjetische Regierung die Wiedervereinigung der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine mit der russischen Orthodoxie durch ein Konzil plant und Bischof Kocylovskij den Vorsitz geben will. Als der Bischof dies ablehnt, werden beide Bischöfe von Przemyśl am 25. und 26. Juni 1946 erneut von sowjetischer Miliz verhaftet und nach Lemberg gebracht. Von hier wird Bischof Kocylevskij in das Gefängnis von Kiev transportiert, wo er am 17. November 1947 stirbt.

Im Juni 1945 nehmen die Sowjets in Berlin den Apostolischen Visitator der Ukrainer in Deutschland, Prälat Petro Verhun, fest, obwohl er weder die polnische noch die sowjetische Staatsangehörigkeit besitzt.

Die Alumnen der Seminare von Lemberg und Stanislau werden zur Roten Armee eingezogen. Schließlich wird die höhere Geistlichkeit zusammen mit Konsistorialbeamten, Theologie- und Philosophieprofessoren der Akademien und Seminare in Konzentrationslager der östlichen Sowjetunion verschleppt. Insgesamt werden etwa 1000 Geistliche verhaftet.

Die großangelegte Säuberungsaktion der „bürgerlich-nationalistischen Elemente“⁵¹ hatte vor allem auch Massendeportationen der Intellektuellen sowie der Landbevölkerung nach Sibirien und in die Polargebiete zur Folge.

Ein Heer von Kulturfunktionären wird beauftragt, die politische, ökonomische und kulturelle Zugehörigkeit zur Sowjetunion auch ideologisch zu untermauern. Alles, was über die aus Moskau zentral verordnete Kultur eigenständig hinausgeht, wird als „Relikt des bürgerlichen Nationalismus“⁵² angeprangert.

Erst ein Jahr nach der Verhaftung der ukrainisch-katholischen Kirchenleitung gibt es wieder eine erste Nachricht von den Verhafteten; es wird bekannt, daß sich kein Bischof von Rom losgesagt hat und zur Orthodoxie übergetreten ist. „Viele Bischöfe hatten schon vor ihrer Verhaftung Erklärungen der Loyalität und des Gehorsams gegenüber dem Heiligen Stuhl abgegeben“⁵³.

Der Prozeß gegen die ukrainisch-katholischen Bischöfe findet unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt; im März 1946 wird die Anklageschrift veröffentlicht. Man beschuldigt die Bischöfe der „feindlichen Tätigkeit gegen die Geheimpolizei

51 MOROZ, Chronik, S. 12.

52 Ebd.

53 ZLEPKO, Liquidierung, S. 17.

NKVD, der Zusammenarbeit mit den deutschen Faschisten und ähnlicher Verbrechen⁵⁴. Metropolit Josyf Slipyj und sein Weihbischof Nykyta Budka werden zu acht Jahren, Bischof Mykola Čarnekyj zu fünf Jahren und der 80jährige Bischof Hryhorij Chomyšyn sogar zu zehn Jahren Zwangsarbeit verurteilt.

Metropolit Slipyj wird 1953 zum zweiten Mal verurteilt; nach seiner Entlassung aus dem Konzentrationslager Temnikov und der Ansiedlung bei Moskau hatte er seine Tätigkeit als Kirchenfürst wiederaufgenommen. Jeden Übertritt zur Orthodoxie verweigerte er ebenso wie die Ausreise aus der Sowjetunion. Diesmal lautet das Urteil auf 17 Jahre verschärften Arbeitsdienst und unbefristete Verbannung nach Sibirien. Nach dem Tod Stalins verrichtet er in einem Altersheim im südlichen Sibirien niedrigste Arbeiten. Wegen seiner Kontakte zu den Gläubigen in Galizien und der Ukraine wird er 1957 zum dritten Mal verurteilt, diesmal zu siebenjähriger Haft. 1962 wird er zum vierten Mal verurteilt und in der Sowjetrepublik Mordovia in Haft gehalten.

Ende Januar 1963 wird Metropolit Josyf Slipyj vom Obersten Sowjet auf Drängen von Papst Johannes XXIII. nach fast 18jähriger Haft begnadigt. Am 4. Februar reist er in Begleitung von Prälat Willebrands nach Rom, wo er von Papst Johannes XXIII. empfangen wird und anschließend am Zweiten Vatikanischen Konzil teilnimmt. Am 25. Februar 1965 verleiht ihm Papst Paul VI. die Würde eines Kardinals der römisch-katholischen Kirche.

Während seiner Haftverbüßung wurde Metropolit Josyf mehrfach ein höheres Amt in der russischen Patriarchatskirche angeboten, unter der Bedingung, daß er die Kirchenunion mit dem Papst aufgebe. Der Metropolit lehnte jedesmal ab.

Von den 1945 verhafteten Oberhirten starb am 24. Dezember 1945 Bischof Chomyšyn von Stanislau im Gefängnis von Kiev. Am 17. November 1947 starb Bischof Kocylovskij von Przemyśl in einem Straflager bei Kiev. Weihbischof Budka starb am 1. Oktober 1949 im Zwangsarbeitslager von Karaganda. Weihbischof Lakota von Przemyśl starb am 12. November 1950 in einem Arbeitslager bei Vorkuta. Kurz vor seiner Ausreise in die freie Welt starb am 7. Februar 1957 der Apostolische Visitator der Ukrainer in Deutschland, Prälat Verhun, in Angara. Weihbischof Latyševskij von Stanislau starb am 29. November 1957 nach seiner Rückkehr nach Lemberg an körperlicher Erschöpfung. Ebenfalls an völliger körperlicher Erschöpfung verschied nach seiner Rückkehr am 2. April 1959 der Apostolische Visitator in Wolhynien, Bischof Mykola Čarnekyj, der wie der haftentlassene Bischof Latyševskij seine priesterlichen Funktionen nicht mehr ausüben durfte. Alleiniger Überlebender ist heute Metropolit Josyf Slipyj⁵⁵.

54 MADEY, Kirche, S. 202.

55 Über das weitere Schicksal, bzw. das Ableben der verhafteten Bischöfe differieren die in der Sekundärliteratur auffindbaren Daten zum Teil erheblich; die hier angegebenen Daten resultieren aus übereinstimmenden Angaben voneinander unabhängiger Quellen und haben somit den Charakter höchstmöglicher Wahrscheinlichkeit.

Nach Verhaftung der Bischöfe versuchen die Konsistorien aufgrund ihres kanonischen Rechtes Kapitularvikare zu wählen, die die Bischofssitze in der Zeit der Vakanz verwalten sollen. Die Sowjetregierung verhindert diese Wahlen aber und versagt den ukrainischen Katholiken somit jede eigene und rechtmäßige Verwaltung.

Zuletzt wird der Befehl erlassen, daß nur solche Priester in den Kirchen noch Gottesdienst halten dürfen, die sich beim zuständigen staatlichen Amt „registrieren“⁵⁶ lassen. Gleichzeitig wird in jeder Pfarrei ein Komitee eingesetzt, dem die Verwaltung aller Kirchengüter übertragen wird. Die Kommunisten sorgen dafür, daß möglichst viele Personen ihres Vertrauens in die Komitees entsandt werden.

Bereits gegen Ende des Jahres 1945 beginnt die russisch-orthodoxe Kirche, die Bischofssitze der verhafteten katholischen Bischöfe in der Ukraine selbst zu besetzen⁵⁷.

d) Pseudokonzil im Lemberg

Nach Ausschaltung der Bischöfe richtet sich nun das Augenmerk der Sowjets auf die Gläubigen und ihren Klerus. Das Fortbestehen der ukrainisch-katholischen Kirche in Union mit Rom wird von der Sowjetregierung als Stärkung des nationalen ukrainischen Bewußtseins angesehen und steht damit in krassem Gegensatz zum politischen und völkischen Konzept der sowjetischen Politik. Im Kampf gegen den ukrainischen Nationalismus bedienen sich die Sowjets der zentralistischen russisch-orthodoxen Kirche, um die ukrainisch-katholische Kirche zu vernichten, ihre Anhänger zu zerstreuen und „die Gläubigen vereint dem Geist des sowjetischen Patriotismus einzuverleiben“⁵⁸.

Bereits wenige Wochen nach Verhaftung der Bischöfe wird auf Anregung der Sowjets eine „Initiativgruppe“⁵⁹ zur „Vorbereitung der Überführung der griechischen Katholiken in die orthodoxe Kirche“⁶⁰ gegründet. Die Leitung des Komitees wurde dem unierten Priester Gabriel Kostelnyk aufgetragen.

Bereits 1940 beabsichtigten die Russen, Kostelnyk zum Gegenmetropoliten (gegen Metropolit Andrij) zu erheben. Da er sich weigerte, verhafteten die Sowjets einen Sohn des unierten Priesters, um ihn so zwingen zu können, das Amt zu übernehmen. Der Einmarsch der deutschen Truppen verhinderte die Durchführung des Planes. Nach der erneuten Machtübernahme durch die Sowjets wird Gabriel Kostelnyk 1944 verhaftet. „Ob und wie er vielleicht dieses Mal gezwungen wurde, die Rolle des Abtrünnigen zu übernehmen, ist nicht bekannt“⁶¹.

56 GALTER, Rotbuch, S. 100.

57 Vgl. MARKUS, Religion, S. 105.

58 UKRAINE, Themaheft, S. 2.

59 GALTER, Rotbuch, S. 100.

60 STRUVE, Christen, S. 281 f.

Da sich die Tätigkeit der Initiativgruppe auf alle drei unierten Diözesen erstreckt, erhält Kostelnyk als Mitarbeiter für die Diözese Przemyśl den Priester Michail Melnyk und für die Diözese Stanislau den Priester Anton Pelveckyj.

In einem Aufruf fordert das Komitee den unierten Klerus auf, „der territorialen Vereinigung der Ukraine mit Rußland auch eine religiöse Vereinigung im Schoße der russisch-orthodoxen Kirche folgen zu lassen“⁶².

Der Sowjet der Volkskommissare der Ukrainischen Sowjetrepublik erkennt dieses Komitee als einziges kirchlich-rechtliches Organ an und ermächtigt es, „unbeschränkt die Kirchenregierung über die griechisch-katholischen Pfarreien auszuüben“⁶³. Zugleich wird der Initiativgruppe aufgetragen, der Regierung eine Liste aller Dechanten, Pfarrer und Klosteroberen zu übergeben, die ihr den Gehorsam verweigern.

Die Protestschrift einer großen Zahl unierter Priester bleibt ergebnislos.

Am 20. Februar 1946 tritt eine Gruppe unierter Geistlicher in Kiev offiziell der orthodoxen Kirche bei. Unter den aufgenommenen Priestern befinden sich ebenfalls die drei Vorsitzenden der Initiativgruppe.

Bereits am 24. und 25. Februar werden die zölibatären Priester Melnyk und Pelveckyj für die Eparchien Sambir und Stanislau zu Bischöfen geweiht; Gabriel Kostelnyk wird zum Protopresbyter der russisch-orthodoxen Kirche, dem höchsten Rang, den ein verheirateter Priester erreichen kann, erhoben.

Ein Jahr nach Gründung der Initiativgruppe wird der letzte Schritt zur Auflösung der über 350 Jahre alten Union mit Rom und zum Anschluß an die russisch-orthodoxe Kirche eingeleitet. Vom 8. bis zum 10. März 1946 beruft die Initiativgruppe ein „Konzil“⁶⁴ in die St.-Georgs-Kathedrale nach Lemberg ein. Der Vorsitz liegt bei den Leitern der Initiativgruppe, ohne daß diese durch Abzeichen oder durch Aussagen erkennen lassen, daß sie die ukrainisch-katholische Kirche bereits verlassen haben. Von den 1270 in den Diözesen wirkenden Geistlichen nehmen laut Anwesenheitsliste 214 ukrainisch-katholische Priester und 19 Laien an diesem „Pseudokonzil“⁶⁵ teil. Jedoch befinden sich auf der Anwesenheitsliste auch Namen längst verstorbener Priester. Weder der Metropolit, noch irgendein anderer Bischof der ukrainisch-katholischen Kirche hatte die Versammlung einberufen oder war auf ihr anwesend.

In der Eröffnungsrede erklärt Kostelnyk, daß die Union mit Rom 1596 nur zum Vorteil Polens eingegangen worden sei; „jetzt aber wollten die Ukrainer sich

61 ZLEPKO, Liquidierung, S. 17.

62 STRUVE, Christen, S. 282.

63 Ebd.

64 MADEY, Kirche, S. 203; andere Bezeichnung: „Sobor“ (siehe ZLEPKO, Liquidierung, S. 18, u. a.)

65 MADEY, Kirche, S. 203.

wieder von der Stiefmutter Rom trennen, um sich der wahren Mutter, der Patriarchalkirche von Moskau, zu verbinden“⁶⁶.

Am 9. März 1946 nehmen die neuen Bischöfe der Initiativgruppe, Melnyk und Pelvekyj, gemeinsam mit den orthodoxen Bischöfen Makarius von Lemberg und Nestorius von Mukačevo die „Abschwörung der lateinischen Irrtümer“⁶⁷ von den Priestern, die an der Versammlung teilnehmen, entgegen.

Es werden hierauf Ergebenheitstelegramme an den Moskauer Patriarchen und den orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel sowie an Stalin und den Regierungschef der Sowjetukraine gerichtet. Den Gläubigen der Westukraine wird das Ergebnis des Konzils in einem Schreiben mitgeteilt.

In der traditionellen unierten St.-Georgs-Kathedrale in Lemberg findet die feierliche Begehung der neuen „Union“⁶⁸ mit dem Moskauer Patriarchat statt. Die Feier wird von Metropolit Johannes von Kiev geleitet.

Im Anschluß an das Konzil reist Anfang April eine Delegation unter Führung Kostelnyks nach Moskau. Am 5. April 1946 findet eine Audienz bei Patriarch Alexius von Moskau statt. Zwei Tage darauf hält der Patriarch in der orthodoxen Kathedrale von Moskau einen feierlichen Gottesdienst, bei dem ihm die beiden Bischöfe der Initiativgruppe, Melnyk und Pelvekyj, assistieren.

Obwohl der größte Teil des ukrainisch-katholischen Klerus nicht am Konzil teilgenommen hatte und die Versammlung von keinem rechtmäßigen unierten Bischof einberufen worden war, wurde die Verbindung der Delegation mit dem Moskauer Patriarchat „im Namen der gesamten katholischen Kirche der Ukraine“⁶⁹ hergestellt. Und obwohl das abgehaltene Konzil keine kirchenrechtliche Grundlage besaß, erklärte die russische Regierung „die griechisch-katholische Kirche als aufgelöst“⁷⁰ und leitete die völlige Unterdrückung der noch verbliebenen ukrainisch-katholischen Klöster und Pfarreien ein.

Die kommunistische Polizeimacht inkorporiert fortan Priester und Gläubige der unierten griechisch-katholischen Kirche in das Patriarchat von Moskau, wobei Tausende Gläubige ihr Blut für die Einheit mit Rom vergießen, denn die Union mit dem Moskauer Patriarchat empfinden die katholischen Ukrainer keineswegs als eine Rückkehr zur Mutterkirche⁷¹.

Infolge des Widerstandes werden etwa 50 % der katholischen Geistlichen verhaftet oder deportiert; innerhalb der großen Prozeßwelle, bei der hinter verschlossenen Türen die gesamte ukrainisch-katholische Hierarchie verurteilt wird, werden über 2000 Geistliche, Ordensmänner und Ordensfrauen zu hohen Frei-

66 GALTER, Rotbuch, S. 103.

67 Ebd.

68 Ebd.

69 Ebd. S. 104.

70 UKRAINE, Themaheft, S. 7.

71 Vgl. MADEY, Kirche, S. 203.

heitsstrafen verurteilt⁷². 10 % der Priester gehen mit Erlaubnis der Bischöfe ins Exil. Nur 30 % der Geistlichen wechseln unter physischem und psychischem Druck der Sowjets formell zur Orthodoxie über, viele aber bleiben „innerlich katholisch“⁷³. Den verbleibenden 10 % der ukrainischen Priester gelingt der Aufbau einer Katakombenkirche, in der die Gläubigen von nun an unter andauernder Verfolgung leben⁷⁴.

Noch 1957 beklagt die Zeitschrift der orthodoxen Eparchie Lemberg „Pravoslavnyj Vistnyk“, daß es immer noch mehrere hundert Pfarreien in Galizien gebe, „die sich nicht dem Moskauer Patriarchat unterstellen wollten“⁷⁵.

Der Heilige Stuhl protestiert gegen das Vorgehen der Russen. Papst Pius XII. betont in zwei energischen Enzykliken, „Orientales Omnes“⁷⁶ vom Jahre 1946 und „Orientales Ecclesias“⁷⁷ von 1952, „die Notwendigkeit der Teilnahme am Schicksal der Verfolgten und einer sofortigen Unterstützung der unierten Kirche“⁷⁸.

Die von Moskau eingesetzten Leiter des Pseudokonzils von Lemberg, Gabriel Kostelnyk, Michael Melnyk und Anton Pelvekyj, sterben in den folgenden zehn Jahren unter zum Teil mysteriösen Umständen⁷⁹.

e) Vernichtung der ukrainisch-katholischen Kirche der Diözese Mukačevo

Die Karpaten-Ukraine fällt 1919 an die Tschechoslowakei, nachdem sie zuvor von Ungarn regiert worden ist. Zum ersten Mal in ihrer Geschichte wird die Karpaten-Ukraine 1938 ein autonomer Staat, verliert die Selbständigkeit aber bereits 1939 wieder an Ungarn. Seit 1945 ist die Karpaten-Ukraine als „Sakar-patskaja Oblast“⁸⁰ der Ukrainischen SSR (der Sowjetunion) angegliedert⁸¹, wobei jedoch eine von drei Diözesen der Karpaten-Ukraine, die Diözese Prešov, unter tschechische Verwaltung fällt, die zweite, Hajdudorog, deren Gläubige ungarischer Volkszugehörigkeit sind, verbleibt bei Ungarn, lediglich die Diözese Mukačevo liegt auf dem Territorium der Ukrainischen Sozialistischen Sowjetrepublik⁸².

72 Vgl. G2W, 7/8/1977, S. D 80.

73 MADEY, Kirche, S. 204.

74 Vgl. Memorandum, S. 11.

75 MADEY, Kirche, S. 203 f.

76 Memorandum, S. 13; Crusade, S. 13; vgl. AAS 38 (1946) S. 33 ff.

77 Memorandum, S. 13; Vgl. AAS 44 (1952) S. 876 ff.; AAS 45 (1953) S. 5 ff.

78 Memorandum, S. 13.

79 Vgl. MADEY, Kirche, S. 203; STRUVE, Christen, S. 283 f.

80 HOFFMANN, Bericht, S. 9.

81 Vgl. BOCIURKIW, Church, S. 107 f.; MYDLOWSKY, Persecution, S. 18 ff.

82 Vgl. GALTER, Rotbuch, S. 106.

Vor dem Zweiten Weltkrieg zählt die Diözese Mukačevo etwa 461 000 Seelen, die von 354 Priestern in 281 Pfarreien mit 495 Kirchen und Kapellen betreut wurden; es bestanden 8 Klöster, in denen 85 Ordensleute lebten. Das Diözesan-seminar zählte 85 Alumnen, die 31 kirchlichen Schulen bildeten 2360 Schüler aus; Religionsunterricht wurde zusätzlich an den staatlichen Schulen erteilt⁸³.

Am 24. September 1944 wird Theodor Georg Romža als Nachfolger von Bischof Stoika zum Bischof von Mukačevo geweiht. Am 27. Oktober 1944 marschieren die Rote Armee in Užhorod ein.

„Die Besetzung durch die Sowjets gab anfangs keinen Grund zu schweren Befürchtungen“⁸⁴; der Kommandant der Roten Armee stattet Bischof Romža einen Besuch ab und versichert ihn des „wohlwollenden Verhaltens der Roten Armee gegenüber der unierten Kirche“⁸⁵.

Die Kommunisten vermeiden alles, was als Feindseligkeit gegen die Religion angesehen werden könnte; sie wollen die Gunst des Volkes erwerben, um so die Eingliederung in den Sowjetblock zu erleichtern.

Im November 1944 tritt die Wende ein, und von den Sowjets gegründete Volkskomitees beginnen mit der Verhaftung einiger Priester. Einer der verhafteten Geistlichen, Petrus Damianovič, wird erschossen; andere werden nach Interventionen beim Militärkommando wieder freigelassen.

Bischof Romža wird ein politisches Manifest zur Unterschrift vorgelegt sowie eine Erklärung, „daß es in der UdSSR keine Religionsverfolgung gebe und daß er den Terror während der deutschen und ungarischen Besetzung verurteile“⁸⁶. Als Romža sich weigert, zu unterschreiben, wird eine heftige Kampagne gegen die katholische Kirche und ihren Klerus entfesselt. Unmißverständlich wird dem Bischof erklärt, daß die Garantie der Religionsfreiheit von der Loslösung der unierten Ukrainer der Karpaten-Ukraine von Rom abhängt. Von diesem Zeitpunkt an zeigen die Sowjets ihre Gunst immer deutlicher der orthodoxen Kirche.

Anfang 1945 wird in Užhorod ein „Kirchenamt“⁸⁷ errichtet und unter kommunistischer Leitung gestellt. Kurze Zeit später wird das „Gesetz über die Freiheit des Religionswechsels ohne jede Formalität“⁸⁸ verkündet. Ein weiteres Gesetz, das „die Beschlagnahme des Besitzes der katholischen Pfarreien“⁸⁹ für den Fall vorsieht, daß „zwei Drittel ihrer Gläubigen zur orthodoxen Kirche über-

83 Vgl. GALTER, Rotbuch, S. 106; BOCIURKIW, Church, S. 90; HRYNIOCH, Zerstörung, S. 24.

84 GALTER, Rotbuch, S. 107.

85 Ebd.

86 Ebd. S. 109.

87 GALTER, Rotbuch, S. 110.

88 Ebd.

89 Ebd.

treten“⁹⁰, ermöglicht während der ersten Monate sowjetischer Besatzung die Wegnahme von 15 Kirchen und Kapellen. Der Religionsunterricht wird vollständig abgeschafft und auch in den Kirchen verboten. Die Predigten werden von Agenten des Geheimdienstes NKVD überwacht.

Am 22. Oktober 1945 wird Bischof Nestorius zum Bischof von Mukačevo-Prešov ernannt, mit dem Ziel, den katholischen Bischof zu verdrängen.

Das kommunistische Regime veröffentlicht in der Lokalpresse eine Erklärung, in der es heißt, „daß mit der Ankunft des orthodoxen Bischofs die Jurisdiktion des Bischofs Romža aufgehört habe“⁹¹ und es nun die Aufgabe des Bischofs Nestorius sei, die Diözese Mukačevo zu leiten.

Drohungen gegen Priester und Gläubige sowie die Deportationen erreichen statt des Übertritts zur orthodoxen Kirche nur die Erhärtung des Widerstandes.

Bischof Romža wird wiederholt vom NKVD vorgeladen und aufgefordert, zur orthodoxen Kirche überzutreten.

Im Juli 1947, zwei Jahre nach der Einsetzung des Bischofs Nestorius, sind 73 unierte Kirchen enteignet, 15 Priester verschleppt, 3 Priester hingerichtet und 36 Geistliche wegen drohender Verhaftung geflohen⁹².

Durch sein selbstloses und mutiges Auftreten sowie seine unermüdlichen Proteste in vielen Einzelfällen von Unterdrückung und Verfolgung⁹³ stellt Bischof Romža, der die Gläubigen seiner Diözese hinter sich weiß, für die Sowjets das größte Hindernis zur „Wiedervereinigung“⁹⁴ der karpaten-ukrainischen Katholiken mit der russisch-orthodoxen Kirche dar. Es wird daher der Beschluß gefaßt, den Bischof „mit Gewalt zu beseitigen“⁹⁵.

„Um jedoch nicht den Eindruck des Martyriums entstehen zu lassen“⁹⁶, wird Bischof Romža in einen Verkehrsunfall verwickelt, als er am 27. Oktober 1947 in seinem Pferdewagen von einer Kirchweihe zurückfährt. Ein mit Soldaten und Polizisten vollbesetzter Omnibus rammt seinen Wagen. Die Pferde sind sofort tot, der Wagen zertrümmert, der Bischof und seine Begleiter aber bleiben unverletzt. Hierauf schlagen die Insassen des Omnibusses Bischof Romža mit Eisenstangen auf den Kopf und fahren weiter. Als der Bischof auch im Krankenhaus von Mukačevo nicht an seinen Verletzungen stirbt, werden am 29. Oktober alle

90 Ebd.

91 Ebd. S. 112.

92 Vgl. VRIES, *Soppressione*, S. 394.

93 Vgl. hierzu GALTER, *Rotbuch*, S. 110: „Der Bischof entschloß sich hierauf, jedes verletzte Recht der Kirche, jede enteignete Kirche und jeden verhafteten Priester einzeln zu verteidigen.“

94 HRYNIOCH, *Zerstörung*, S. 24.

95 Ebd.

96 GALTER, *Rotbuch*, S. 114.

Schwestern aus seiner Station entfernt und durch eine Laienpflegerin ersetzt, wodurch es möglich wird, ihn zu vergiften⁹⁷. In der Nacht des 1. Novembers 1947 stirbt Bischof Theodor Romža.

1948 tritt Bischof Makarius von Lemberg die Nachfolge von Bischof Nestorius an. Er findet in der Karpaten-Ukraine nur einen Priester vor, der zur Orthodoxie übergetreten ist.

Nachdem Makarius vom Moskauer Patriarchen zum Bischof von Użhorod ernannt worden ist, wird die Kathedrale von Użhorod am 22. Februar 1949 verstaatlicht und ihm übergeben. Alle unierten Kirchen werden geschlossen und den Priestern wird untersagt, gottesdienstliche Handlungen vorzunehmen, da die griechisch-katholische Kirche „nicht amtlich registriert und also ungesetzlich sei“⁹⁸. Die Geistlichen werden aus ihren Pfarrhäusern vertrieben und zusammen mit zahlreichen Gläubigen verschleppt. Fünf der Verschleppten werden eingekerkert und bis zu 25 Jahren Zwangsarbeit verurteilt. In Umerziehungskursen wird mit „ureigensten Mitteln der kommunistischen Polizei“⁹⁹ der Beitritt der katholischen Gläubigen zur orthodoxen Kirche von Moskau erzwungen. Wer sich nicht beugt wird nach Sibirien deportiert.

Nach einem fehlgeschlagenen Versuch von 1947 wird die ukrainisch-katholische Kirche der Karpaten-Ukraine am 28. August 1949 feierlich mit der russisch-orthodoxen Kirche „reuniert“¹⁰⁰. Während einer festlichen Liturgie zum Fest Mariä Himmelfahrt im Kloster von Mukačevo, die Bischof Makarius leitet, verliest der abtrünnige Priester Michael Kondratovich „die Erklärung des formellen Übertritts zur russisch-orthodoxen Kirche“¹⁰¹.

Anschließend wird ein Glückwunschtelegramm des Patriarchen Alexius von Moskau an „Klerus und Volk“¹⁰² verlesen. Die Zeitschrift des Moskauer Patriarchats berichtet mit Ausdrücken der Siegesfreude über das Ereignis.

„Die Aufhebung der griechisch-katholischen Kirche in der Karpaten-Ukraine bleibt indes rein formal“¹⁰³; die Priester, die dem Druck staatlicher Organe widerstehen konnten, betreuen ihre Gläubigen von nun an im geheimen, während sie sich ihren Lebensunterhalt als einfache Arbeiter verdienen¹⁰⁴.

97 Vgl. ebd. S. 114 f.; HRYNIOCH, Zerstörung, S. 24.

98 GALTER, Rotbuch, S. 115.

99 Ebd. S. 116; vgl. HOFFMANN, Bericht, S. 9.

100 Soviet Persecution, S. 27.

101 GALTER, Rotbuch, S. 116.

102 Ebd.

103 Ebd.

104 Vgl. ebd.; HRYNIOCH, Zerstörung, S. 24 f.; Soviet Persecution, S. 27; BOCIURKIW, Church, S. 107 f.; MYDLOWSKY, Persecution, S. 18 ff.

f) Vernichtung der ukrainisch-katholischen Kirche der Diözese Przemyśl

Nur ein kleiner Teil der Westukraine verbleibt nach dem Zweiten Weltkrieg auf polnischem Staatsgebiet. In diesem Teil leben über 300 000 Ukrainer, die fast alle der ukrainisch-katholischen Kirche der Diözese Przemyśl angehören¹⁰⁵.

Bis auf die 1772 entstandene polnische Provinz des ukrainisch-katholischen Ordens der Basilianer wird die ukrainisch-katholische Kirche in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg im Gesetz der kommunistischen Regierung nicht mehr als Kirchengemeinschaft anerkannt.

Nach der Verhaftung der Bischöfe von Przemyśl, Josafat Kocylovskyj und Hryhorij Lakota¹⁰⁶, sowie mehrerer hoher Geistlicher werden zahlreiche ukrainisch-katholische Pfarreien von orthodoxen Priestern der polnischen autokephalen orthodoxen Kirche besetzt und ihre Gläubigen für orthodox erklärt.

Von März bis Juni 1947 werden die unierten Ukrainer, die nach der Grenzziehung von 1945 noch in ihren angestammten Gebieten leben, zwangsausgesiedelt; sie werden entweder in die Sowjetunion deportiert oder über ganz Polen zerstreut. Viele werden in die früheren deutschen Gebiete vertrieben, deren ursprüngliche Bewohner geflohen oder ebenfalls vertrieben worden sind. Wo sich die Gläubigen der Vertreibung aus ihren Häusern widersetzen, kommt es zu Blutbädern¹⁰⁷. Kirchenräume, Klöster und andere Besitztümer der unierten Ukrainer werden den Gläubigen entrissen und meistens der römisch-katholischen Kirche übertragen.

3. Verfolgung der ukrainischen Katholiken 1950—1960

a) Vernichtung der ukrainisch-katholischen Kirche der Diözese Prešov

In der westlichen Karpaten-Ukraine verbleibt nach dem Zweiten Weltkrieg die Diözese Prešov, deren Gläubige in der Mehrzahl Ukrainer sind, unter tschechischer Verwaltung. Die Diözese, die 320 000 Gläubige in 241 Gemeinden mit etwa 300 Priestern und einem Theologischen Seminar mit über 50 Seminaristen

105 Laut G2W, 11/1976, S. 33: zwischen 300 000 und 400 000 ukrainische Katholiken; laut MADEY, Kirche S. 204: 100 000 Gläubige.

106 Siehe oben S. 15.

107 Vgl. MADEY, Kirche, S. 204; BARBERINI, WEINGÄRTNER, Sozialismus, S. 187: allein in den ehemals deutschen Gebieten wurden etwa 200 000 ukrainische Uniaten angesiedelt.

zählt¹⁰⁸, wird durch ihren Bischof Paulo Gojdyč und seinen Weihbischof Vasyl Hopko geleitet.

Bereits im Februar 1948 startet die tschechisch-orthodoxe Kirche, die ebenfalls dem Moskauer Patriarchat untersteht, eine Re-Unions-Kampagne¹⁰⁹ innerhalb der griechisch-katholischen Gemeinden im ukrainischen Sprachraum Prešov.

Die Regierung in Prag setzt Komitees zur Vorbereitung der Wiedervereinigung mit der orthodoxen Kirche ein; in ihrem Auftrag führen die Polizeibehörden Umschulungs-Kampagnen durch.

1950 wird die letzte Phase der systematischen und nach dem Wunsch der Kommunisten endgültigen Zerstörung der ukrainisch-katholischen Diözese Prešov eingeleitet.

Am 28. März des Jahres veranlassen die Behörden die Verhaftung des Bischofs Gojdyč und die völlige Demolierung seines Amtssitzes¹¹⁰. Am 13. April 1950 werden alle Mönchsorden und Klöster überfallen und geschlossen¹¹¹, die Mönche in „Konzentrations-Klöster“¹¹² verschleppt und ihre Ordensoberen zu Gefängnis verurteilt.

Auf dem Höhepunkt der Kampagne zur Ausmerzungen der mit Rom unierten ukrainisch-katholischen Kirche der Diözese Prešov wird am 28. April 1950 in Prešov eine Kirchenkonferenz einberufen. Die Leitung der Konferenz, an der fünf Priester und etwa 300 Laien teilnehmen¹¹³, liegt in der Hand der Laien.

Während ihres kurzen Daseins ernennt die Konferenz sich selbst zum griechisch-katholischen Konzil und beschließt einstimmig die Reunion der Diözese Prešov mit der orthodoxen Kirche¹¹⁴.

Daraufhin verordnet die Prager Regierung binnen eines Monats die Auflösung der griechisch-katholischen Kirche für den gesamten Bereich der Tschechoslowakei.

Zwei Drittel der 300 Priester weigern sich, der Verordnung der kommunistischen Regierung zu folgen und die Lösung der Union mit Rom zu vollziehen¹¹⁵. Daraufhin untersagen ihnen die Behörden die Ausübung jedweder priesterlicher Dienste; etwa 100 Geistliche werden durch die Polizei verhaftet, andere werden gezwungen, weltliche Berufe zu ergreifen¹¹⁶.

108 Vgl. HRYNIOCH, *Zerstörung*, S. 25.

109 Vgl. BARBERINI, WEINGÄRTNER, *Sozialismus*, S. 160.

110 Vgl. MYDLOWSKY, *Persecution*, S. 20.

111 Vgl. BARBERINI, WEINGÄRTNER, *Sozialismus*, S. 160.

112 Ebd.

113 Vgl. ebd.

114 Vgl. BOCIURKIW, *Church*, S. 111; TISO, *Slowakei*, S. 84: die griechisch-katholische Diözese wird in eine (tschechisch-) „pravoslavnsche“ Diözese umgewandelt.

115 Vgl. NEWS, *Czechoslovakia*, S. 87; TISO, *Slowakei*, S. 84: die Priester sollten sich verpflichten, weiterhin als „pravoslavnsche“ Priester zu fungieren.

116 Vgl. NEWS, *Czechoslovakia*, S. 87.

Als sich Weihbischof Hopko weigert, das vom kommunistischen Regime in Prag inszenierte Konzil als rechtmäßig und verbindlich anzuerkennen, wird er ebenfalls noch im Jahre 1950 verhaftet¹¹⁷.

Die formelle Zerstörung der ukrainisch-katholischen Kirche der Diözese Prešov ist im Januar 1951 mit der Verurteilung des Bischofs Paulo Gojdyč abgeschlossen. Der Schauprozeß¹¹⁸, der in Preßburg gegen Bischof Gojdyč inszeniert wird, ist aber aus der Sicht der Propaganda kein Erfolg. Bischof Gojdyč, der keinen Grund hat, sich schuldig zu fühlen, beweist seine Unschuld so beherzt, daß das kommunistische Gericht die Berichterstattung über das Verfahren schleunigst einstellt und der Prozeß somit jeden propagandistischen Nutzen verliert.

Obwohl es weder belastendes Material noch einen anderen legalen Grund gibt, wird Bischof Gojdyč „für die Verbrechen . . . gegen die Volksrepublik der Tschechoslowakei“¹¹⁹ zu lebenslanger Haft verurteilt.

Daraufhin wird gegen Bischof Hopko erst gar kein Gerichtsverfahren eröffnet, sondern seine unmittelbare Einlieferung in ein Konzentrationslager befohlen¹²⁰.

In Übereinkunft mit der kommunistischen Verwaltung eignet sich nun die russisch-orthodoxe Kirche das gesamte Kirchengut der Diözese Prešov an. Mit der Enteignung der griechisch-katholischen Kirchen, der Klöster, Schulen und Betriebe hat die mit Rom 1646 unierte ukrainische Kirche offiziell aufgehört zu existieren.

Durch die Zwangsbekehrung der unierten Katholiken in der Tschechoslowakei wächst die tschechisch-orthodoxe Kirche so sehr an, daß Moskau ihr die Autokephalie verleiht. Mit der Leitung der Kirche betraut das Moskauer Patriarchat jedoch einen Bischof sowjetischer Nationalität, Bischof Alexej Dchterečev¹²¹.

Bischof Gojdyč überlebt seine Haft nicht; er stirbt am 19. Juli 1960 im Leopoldov-Gefängnis. Bischof Hopko wird 1968 amnestiert¹²².

Prešov ist damit die letzte ukrainisch-katholische Diözese, die von den Kommunisten unter dem Deckmantel eines angeblichen Volksbegehrens¹²³ gewaltsam liquidiert wurde.

117 Vgl. MYDLOWSKY, *Persecution*, S. 20; MADEY, *Kirche*, S. XLI; Memorandum, S. 10; BOCIURKIW, *Church*, S. 111: hier wird das Jahr 1951 für seine Verhaftung angegeben.

118 Vgl. MYDLOWSKY, *Persecution*, S. 20.

119 HRYNIOCH, *Zerstörung*, S. 25.

120 Vgl. MYDLOWSKY, *Persecution*, S. 20.

121 Vgl. STRUVE, *Christen*, S. 112.

122 Vgl. MYDLOWSKY, *Persecution*, S. 20; TISO, *Slowakei*, S. 83: „Nachdem seine sterblichen Überreste den Verwandten nicht übergeben worden sind, muß man annehmen, daß er eingeäschert und seine Asche verstreut worden ist.“

123 Vgl. MYDLOWSKY, *Persecution*, S. 20.

Die ukrainische Bevölkerung aber hält auch hier heimlich an ihrem Glauben, dessentwegen sie von den Kommunisten verfolgt wird, fest¹²⁴.

b) *Ukrainische Sozialistische Sowjetrepublik*

Das Bild, das sich 1950 dem Betrachter bietet, ist verheerend: alle ukrainisch-katholischen Diözesen sind liquidiert, die Bischöfe verhaftet und verurteilt, während ihrer Haft verstorben, ermordet oder aber im Exil; Priester, ob ihrem Glauben treu oder abtrünnig, wurden in großer Zahl umgebracht, andere wurden verhaftet, flohen oder wurden verschleppt; ebenso wurden zahlreiche Gläubige, wenn sie sich der neuen Religion nicht beugten, getötet, verhaftet oder deportiert; die ukrainisch-katholischen Gemeinden wurden gewaltsam unter großem Blutvergießen liquidiert und haben offiziell aufgehört zu existieren; die Kirchen, Klöster und alle anderen Einrichtungen der Gemeinden wurden beschlagnahmt, der russisch-orthodoxen Kirche übergeben oder einfach geschlossen; mit Auflösung der Klöster und Konvente wurden alle Mönche vertrieben oder verhaftet, die Nonnen leben verstreut; die Seminaristen sind verstreut oder geflüchtet¹²⁵.

Der Tod Stalins im Jahre 1953 weckt bei den Unierten die weitverbreitete Hoffnung auf Wiedererrichtung der ukrainisch-katholischen Kirche. So mehren sich in der Nach-Stalin-Ära die heimlichen Aktivitäten der unierten Katholiken erheblich.

Nach dem 20. Parteitag der KPdSU (Kommunistische Partei der Sowjetunion)¹²⁶ wird eine Amnestie für die Stalin-Opfer erlassen. Ab 1955 kehren viele Priester und Gläubige aus den Straflagern zurück¹²⁷. Die Geistlichen nehmen sogleich ihre seelsorgerische Tätigkeit im Untergrund wieder auf. Die Sowjets machen es den haftentlassenen Priestern aber unmöglich, einer geregelten Arbeit nachzugehen, so daß die meisten von ihnen nach der Freilassung aus dem Konzentrationslager nun der Armut und dem Hunger entgegensehen¹²⁸. Unter den Freigelassenen befinden sich auch die Bischöfe Mykola Čarnekyj, Apostolischer Visitator in Wo-

124 Vgl. ebd.; viele Gläubige suchen nun in der lateinischen Kirche Zuflucht; den römisch-katholischen Priestern ist es aber verboten, „Kinder griechisch-katholischer Familien zu taufen. Die Taufe darf nur ein orthodoxer Priester vornehmen. Wird ein katholischer Priester dabei überrascht, wird er vor das Gericht gestellt und bekommt einige Jahre Gefängnis. Um ihn nun verhaften zu können, wird eine Hausdurchsuchung vorgenommen, bei der man eine Granate, eine Bombe oder eine Pistole findet. Er wird dann auf Grund dieses Fundes abgeurteilt, nicht deswegen, weil er ein griechisch-katholisches Kind getauft hat“ (TISO, Slowakei, S. 84).

125 Vgl. ebd. S. 28.

126 Vgl. G2W, 7/8/1977, S. D 80.

127 Vgl. STRUVE, Christen, S. 285; Soviet Persecution, S. 30.

128 Vgl. MYDLOWSKY, Persecution, S. 16.

lhynien, und Bischof Ivan Latyševskij, Weihbischof von Stanislau, die ihre bischöflichen Aufgaben im geheimen wieder aufgenommen hatten.

Durch die Entstalinisierung ermutigt, werden 1956 und 1957, bezugnehmend auf die sowjetische Verfassung, Petitionen zur Legalisierung der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine an die sowjetische Regierung gerichtet¹²⁹.

Die Zunahme der geheimen Aktivitäten unter den ukrainischen Katholiken, insbesondere nach der Amnestie von 1955 durch die Freilassung ihrer Priester und deren geheimer Tätigkeit begünstigt, ruft nun 1957 „einen beachtenswerten Alarm in der lokalen orthodoxen Kirche hervor“¹³⁰, zumal die Gläubigen einiger Pfarrgemeinden beginnen, offen die Orthodoxie zu verwerfen. Zu dieser Zeit existieren noch immer „mehrere hundert Pfarreien“¹³¹, die sich nicht dem Moskauer Patriarchen angeschlossen haben.

Im Oktober 1957 veröffentlicht die Konferenz der Dekane der Diözese Lemberg eine Erklärung, in der es unter anderem heißt: „Die Gerüchte, durch fanatische Unierte und andere Gegner der Orthodoxie in Umlauf gebracht, nach welchen die Union (mit Rom) in den westlichen Regionen wiederhergestellt werden soll, sind Erfindungen unserer Feinde mit dem Ziel, den Klerus und die nicht vereinigten Gläubigen zu täuschen“¹³².“ Darüber hinaus betont die Erklärung, die damalige Wiedervereinigung der ukrainischen Katholiken mit dem Moskauer Patriarchat sei nach dem Wunsch des Volkes geschehen.

Die russisch-orthodoxe Kirche appelliert mit Nachdruck an die sowjetische Regierung, gegen die neue Strömung innerhalb der reuniten Ukrainer vorzugehen.

In kurzer Zeit zerstreuen die kommunistischen Machthaber alle Zweifel an der staatlichen Politik gegenüber der ukrainisch-katholischen Kirche und alle aufkommenden nationalen Gefühle in der sowjetischen Teilrepublik. In der größten Prozeßwelle seit Kriegsende werden zahlreiche Priester, einschließlich derer, die soeben amnestiert worden sind, neben vielen ihrer Gläubigen verhaftet und in Konzentrationslager geschickt¹³³. Zugleich wird die Propaganda gegen die katholischen Ukrainer wieder entfacht, die ein Anwachsen des geheimen Priesternachwuchses der Katakombenkirche aber nicht verhindern kann.

Obwohl der ukrainisch-katholischen Kirche von seiten der sowjetischen Regierung wie der russisch-orthodoxen Kirche die Existenz immer wieder abgesprochen wird, sind die heftigen Angriffe staatlicher- und kirchlicherseits der überzeugendste und sicherste Beweis für das Leben dieser Kirche und die Glaubenstreue ihrer Gemeinden.

129 Vgl. *Soviet Persecution*, S. 32.

130 UKRAINE, Themaheft, S. 4.

131 STRUVE, Christen, S. 285.

132 UKRAINE, Themaheft, S. 4 f.

133 Vgl. *Soviet Persecution*, S. 1.

So bestätigt der kommunistische Autor Jurij Melničuk das faktische Fortbestehen der ukrainisch-katholischen Kirche indirekt in einem Hetzartikel, der in der Lemberger Tageszeitung „Vilna Ukraina“¹³⁴ erscheint und von den bedeutenden sowjetrussischen Zeitungen nachgedruckt wird. In seinem Artikel wirft er den „Opponenten im Priesterrock“ und den „modernistischen Laien“ vor, sie würden die katholische Propaganda weiterführen und die Ukrainer dazu veranlassen, „die Aktion, die verräterische Unierte Kirche wieder zu eröffnen“, zu unterstützen. Im weiteren beklagt er die „Neuertaufe von Kindern“ und spricht von „Religions- und Gebetsstunden in den Häusern“¹³⁵.

Eine Bestätigung für die Existenz der ukrainisch-katholischen Katakombenkirche findet sich auch in der offiziellen Parteizeitung der CPU (Kommunistische Partei in der Ukraine), „Komunist Ukrainy“¹³⁶ vom Juli 1959 in einem ideologischen Artikel von D. Pokylevič, der überschrieben ist: „Unierte und ihre reaktionäre Rolle“¹³⁷. In diesem Artikel wird der Papst beschuldigt, an die „Privatperson“ Josyf Slipyj Hirtenbriefe entsandt zu haben. „In Wirklichkeit sandte der Metropolit Hirtenbriefe aus dem Konzentrationslager an die Priester und Gläubigen der Ukrainischen Katholischen Kirche, wofür er zweimal zu sieben Jahren Zwangsarbeit verurteilt wurde“¹³⁸.

4. Verfolgung der ukrainischen Katholiken 1961—1971

a) Freilassung des Metropoliten Slipyj

Auch in den 60er Jahren wird die unerbittliche Politik des Sowjetstaates gegenüber den ukrainisch-katholischen Gläubigen fortgesetzt. Ebenso gelangen immer wieder neue Nachrichten über geheime Aktivitäten der griechisch-katholischen Gemeinde, ihrer verfolgten Priester und treuen Gläubigen in den Westen.

So berichtet die sowjetische Presse von der Existenz geheimer „theologischer Seminare“¹³⁹ in Ternopil und Kolomyia und der Verhaftung ihrer Leiter. 1963 wird der Redemptoristen-Obere, Vasyl Velyčkovskyj, im geheimen von drei unierten Bischöfe zum Bischof geweiht¹⁴⁰. Im selben Jahr werden in Lemberg

134 HRYNIOCH, Zerstörung, S. 27; vgl. hierzu auch „Literaturna Hazeta“ Kiev, Nr. 10 (5. 2. 1957) S. 4.

135 Ebd.

136 Ebd.; vgl. hierzu auch „Komunist Ukrainy“ Nr. 7 (Juli 1959) S. 77 ff.

137 HRYNIOCH, Zerstörung, S. 27.

138 Ebd.

139 Soviet Persecution, S. 31.

140 Die Weihehandlung wurde in Jugoslawien vorgenommen; Abt Vasyl Velyskovskyj war von 1945—1955 inhaftiert.

drei geheime Klöster entdeckt, „in denen einfache sowjetische Arbeiterinnen ihr Nonnengelübde halten“¹⁴¹.

Die Herausforderung des Staatsatheismus bewirkt eine anwachsende Solidarität unter Gläubigen verschiedener Konfessionen. In Stanislau zum Beispiel vereinigt sich die orthodoxe Gemeinde nach der Schließung ihrer beiden Kirchen mit den ukrainischen Katholiken. Die allen gemeinsame Sorge um „religiöse Atemluft“¹⁴² bewegt die Gläubigen mehr als die Frage, welchem Patriarchat sie unterstehen, dem römischen oder dem Moskauer.

Die Sympathie der orthodoxen Gläubigen für die ukrainischen Katholiken und für den mutigen Einsatz ihres Patriarchats weckt in Moskau die Befürchtung, daß viele beim Vergleich des tapferen Widerstandes der Katholiken im Gegensatz zur Unterwürfigkeit des Moskauer Patriarchats unter die Atheisten des Kreml geneigt sind, zum Katholizismus überzutreten.

Auf diesem Hintergrund wird der Metropolit der ukrainischen Katholiken, Josyf Slipyj, 1962 aus der Verbannung nach Moskau und Kiev geholt und erneut aufgefordert, zum Preis seiner persönlichen Freiheit auf seine Rechte als Metropolit-Erzbischof der altehrwürdigen Metropole Halyč-Lemberg zugunsten des russisch-orthodoxen Metropoliten von Kiev zu verzichten. Als er dies wiederum strikt ablehnt, wird ihm nahegelegt, wenigstens den Moskauer Patriarchen anzuerkennen; hierfür bietet man ihm ebenfalls die Freiheit an und darüberhinaus „eine Stelle in der Moskauer Hierarchie“¹⁴³. Auf seine Weigerung hin schickt man ihn schließlich zurück in die Verbannung.

Die Bemühungen um eine formell-juristische Eingliederung der ukrainisch-katholischen Kirche in das Moskauer Patriarchat zeigen, wie sehr sich die kirchlichen Kreise in Moskau der fehlenden Rechtsgrundlage des Lemberger Reunionsbeschlusses von 1946 bewußt sind.

Im August desselben Jahres tritt das russisch-orthodoxe Patriarchat von Moskau in Verhandlungen mit Rom über eine Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil ein. Dem Abgesandten des Vatikans, Prälat Willebrands, wird unmißverständlich erklärt, daß eine Anwesenheit des Moskauer Patriarchats von der Voraussetzung abhängt, daß der Kommunismus von der Kirche weder kritisiert, noch verurteilt werde.¹⁴⁴

Noch zu Beginn der 60er Jahre warnte der Vatikan die Gläubigen immer wieder vor den Irrtümern und Gefahren des Kommunismus und ging sogar soweit, das Konzept einer friedlichen Koexistenz zu verurteilen¹⁴⁵. Das Zweite

141 BERICHTE, Ukraine 1967, S. 96; es handelt sich um die Konvente der Dienerinnen der Unbefleckten Jungfrau, der Vinzentinerinnen und der Basilianerinnen.

142 STEHLE, Ostpolitik, S. 343.

143 BERICHTE, Ukraine 1963, S. 80.

144 Vgl. Crusade, S. 14.

145 Vgl. FLORIDI, Mosca; Crusade, S. 13.

Vatikanische Konzil schweigt zum Problem des Kommunismus und verurteilt ihn nicht; ein entsprechender Antrag von 297 Konzilsvätern wird der Versammlung auf Anweisung Papst Pauls VI. weder bekanntgegeben noch zur Abstimmung vorgelegt. Die Anwesenheit der Moskowiter selbst ist die sichere Garantie für eine entsprechende Zurückhaltung des Konzils. Vor Beginn der entsprechenden Sitzungsperiode erklären die Vertreter des Moskauer Patriarchats das Stillschweigen über den Kommunismus nochmals zur Bedingung „sine qua non“¹⁴⁶ für ein weiteres Verbleiben bei der Konzilsversammlung.

Als Zeichen des Entgegenkommens für das Einlenken des Vatikans auf die Wünsche Moskaus, erbat Papst Johannes XXIII. die Freilassung des ukrainisch-katholischen Metropoliten Josyf Slipyj, in der Hoffnung, die Geste habe symbolischen Charakter für eine neue Haltung Moskaus.

Metropolit Slipyj wird „begnadigt“¹⁴⁷, die Verfolgung der Gläubigen unter kommunistischem Regime aber noch erbitterter fortgesetzt. Der Metropolit lehnt die Begnadigung ab und fordert sein Recht. Demgegenüber teilt die römische Sowjetbotschaft jedoch dem Vatikan mit, man habe „nichts gefunden, was Slipyjs Vergehen gegen das sowjetische Volk milder betrachten ließe“¹⁴⁸. Um den Symbolwert der sowjetischen Geste, an den Papst Johannes XXIII. glaubt, nicht zu gefährden, willigt Metropolit Slipyj schließlich in seine Begnadigung ein. Die sowjetische Führung verlangt weiter, daß Slipyj sich „jeglicher politischen Tätigkeit unter den Unierten“¹⁴⁹ enthält, in Rom seinen Wohnsitz nimmt und das sowjetische Staatsgebiet „niemals mehr“¹⁵⁰ betritt und fügt hinzu, „man hoffe, daß Slipyj nicht zum Schaden der Interessen der Sowjetunion benutzt werde“¹⁵¹.

Prälat Willebrands reist im Auftrag des Vatikans in die Sowjetunion, um Metropolit Slipyj nach Rom in sein Exil zu begleiten. Dem Metropoliten wird nicht gestattet, von seiner Bischofsstadt Abschied zu nehmen, sondern man willigt lediglich ein, daß die Eisenbahnfahrt nach Rom über Lemberg führt. Durch das Fenster seines Zugabteils hindurch segnet der 70jährige Metropolit seine Bischofsstadt ein letztes Mal¹⁵².

In den Jahren 1965 und 1966 findet in der Ukraine eine neue Verhaftungs- und Prozeßwelle statt, die aber das wiedererwachende Nationalbewußtsein nicht einzudämmen vermag, sondern im Gegenteil nur noch breitere Kreise, besonders innerhalb der Intelligenz, aktiviert.

146 Crusade, S. 14.

147 STEHLE, Ostpolitik, S. 342.

148 Ebd. S. 342 f.

149 UKRAINE, Themaheft, S. 9, Anm. 45.

150 RAFFALT, Vatikan, S. 136.

151 STEHLE, Ostpolitik, S. 343.

152 Vgl. Ebd.

b) Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche in der Tschechoslowakei

Während mit Ausgang des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Ukrainischen SSR eine neue Welle der Verfolgung griechisch-katholischer Ukrainer entfesselt wird, was zahlreiche Fakten belegen¹⁵³, kehren 1966 in der Tschechoslowakei eine Anzahl Priester aus den Arbeitslagern nach Hause zurück¹⁵⁴. Bis zum Januar 1968 ist aber auch weiterhin ein harter religionspolitischer Kurs zu verzeichnen. Die entscheidende Wende kündigt sich im Frühjahr 1968 mit dem völligen Zusammenbruch der kommunistischen (staatlichen) Friedenspriesterbewegung an¹⁵⁵.

Nach der Ernennung Dr. Kadlekovás zur Leiterin des Kirchensekretariates beim Prager Kultusministerium erhalten die staatlichen Gesetze und Verordnungen vom Oktober 1949 eine „elastische Interpretation“¹⁵⁶, wenn sie auch grundsätzlich in Kraft bleiben. Dies betrifft insbesondere die Gesetzesparagrafen 218 und 219, die die Besetzung der Pfarrstellen reglementieren¹⁵⁷. Seit Ende März 1968 bemüht sich Dr. Kadleková zusammen mit ihren Mitarbeitern um die Erneuerung der religiösen Freiheit und um eine „Normalisierung der kirchlichen Strukturen“¹⁵⁸.

Zu dieser Zeit beginnt eine beträchtliche Zahl ukrainischer griechisch-katholischer Priester, die sich 1950 nicht dem staatlichen Druck gebeugt hatten, öffentlich um eine Wiederherstellung der ukrainisch-katholischen Diözese Prešov zu bitten. Sie richten ein Schreiben an das Zentralkomitee der Slowakischen Kommunistischen Partei, woraufhin der vollständige Text der Petition in einer Tageszeitung der Stadt Košice veröffentlicht wird. Das Gesuch wird von den Kommunisten der Ära Dubček ernsthaft berücksichtigt¹⁵⁹. Frau Kadleková schließt die Möglichkeit einer Wiedererrichtung der 1950/51 liquidierten griechisch-katholischen Diözese nicht aus. In derselben Zeitung wird die offizielle Antwort der Kommunisten abgedruckt; der Parteivorsitzende der slowakischen Kommunisten, Holdos, der 1950 selber die Verfolgung der ukrainischen Katholiken und die Vernichtung ihrer Diözese angeordnet hatte, teilt den Priestern in einem Schreiben mit, daß er der Wiederherstellung der Diözese Prešov zustimme. Holdos gibt zu, daß er 1950 einem ernststen Irrtum erlegen war¹⁶⁰ und bekennt, daß der weitaus größte Teil der 350 000 katholischen Ukrainer des byzantinischen Ritus die Union mit der orthodoxen Kirche nie angenommen hat.

153 Vgl. Crusade, S. 17.

154 Vgl. BARBERINI, WEINGÄRTNER, Sozialismus, S. 160.

155 Vgl. HEIDLER, Tschechoslowakei, S. 113.

156 HEIDLER, Strukturen, S. 85.

157 Vgl. ebd. S. 98.

158 Ebd. S. 85.

159 Vgl. NEWS, Czechoslovakia, S. 87.

160 Vgl. NEWS, Czechoslovakia, S. 87.

Die veränderte Haltung des tschechischen Staates gegenüber der ukrainisch-katholischen Kirche versetzt ihn jedoch automatisch in eine schwierige Lage: Die Ungerechtigkeiten und Verbrechen, die derselbe Staat um das Jahr 1950 an den Unierten beging, können unmöglich von der Regierung des Prager Frühlings¹⁶¹ einfach übergangen werden. Ein weiteres Problem stellt die orthodoxe Kirche des Landes dar, die die katholischen Ukrainer nicht nur seit acht Jahren als ihre Gemeinde ansah, sondern sich auch deren gesamten Kirchenbesitz aneignete. Aber auch innerhalb der tschechisch-orthodoxen Kirche gibt es Stimmen, die sich für eine Rehabilitation der unierten Ukrainer einsetzen. So veröffentlicht die Rundschau „Kulturni Zivot“¹⁶² im April 1968 einen Brief, den acht orthodoxe Geistliche an den Herausgeber der Zeitung sandten, in dem sie ihre volle Zustimmung zur Wiedererrichtung der griechisch-katholischen Diözese Prešov zum Ausdruck bringen.

Am 13. Juni 1968 schließlich wird die unierte griechisch-katholische Kirche der Ukraine in der Tschechoslowakei wieder zugelassen. Weihbischof Hopko erhält die Erlaubnis, sein bischöfliches Amt wieder auszuüben. Zwei Drittel der Gläubigen verwerfen die zwangsweise Vereinigung mit der orthodoxen Kirche wieder und kehren zu ihrer angestammten Mutterkirche zurück. „Auf demokratischem Weg“¹⁶³ entstehen 248 griechisch-katholische Gemeinden, der Dom von Prešov wird den katholischen Ukrainern zurückgegeben. Ihre Priester, die über Jahre hin an der Amtsausübung gehindert wurden, können fast alle in die Seelsorge zurückkehren¹⁶⁴.

Wie erwartet führt die Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche durch die Regierung des „tschechoslowakischen Frühlings“¹⁶⁵ in der Ostslowakei zu „bedauerlichen, wenn auch verständlichen Reibereien mit den Überresten der Orthodoxie“¹⁶⁶, die nationaler Art sind und eine Klärung der Lage verhindern.

Den so entstandenen Krisenherd machen sich die Sowjets nach ihrem militärischen Einmarsch zur Besetzung der Tschechoslowakei am 21. August 1968 zunutze¹⁶⁷.

Das tschechische und slowakische Sekretariat für Kirchenfragen beim Ministerium für Kultur und Information in Prag und in Bratislawa hatte zwar noch am 7. August letzte formelle Gesetzeserleichterungen zur Schaffung der Religionsfreiheit herbeigeführt¹⁶⁸, die in ihre Kompetenz fielen, jedoch keine der Fragen

161 Vgl. HEIDLER, Strukturen, S. 85.

162 NEWS, Czechoslovakia, S. 88.

163 BARBERINI, WEINGÄRTNER, Sozialismus, S. 160.

164 Vgl. LACKO, re-establishment, S. 159 ff.

165 HEIDLER, Strukturen, S. 85.

166 Ebd. S. 86.

167 Vgl. ebd.

168 Die Gesetzesparagrafen 218 und 219 bleiben jedoch weiterhin in Kraft, was später verhängnisvolle Auswirkungen hat.

gelöst, die unter die Zuständigkeit der föderativen Gesamtregierung fallen und die Verhandlungen zwischen dem tschechoslowakischen Außenministerium und dem Vatikan voraussetzten¹⁶⁹. Die Verhandlungen wären notwendig gewesen, um die notwendige kirchliche Strukturerneuerung vornehmen zu können und alle inzwischen vakanten Bischofsstühle wieder zu besetzen.

Noch nach der Besetzung der Tschechoslowakei durch die Sowjetmacht attestiert der tschechische Generalstaatsanwalt den Orden und Kongregationen, „daß ihre Aufhebung im Jahre 1950 rechtswidrig gewesen sei, so daß sie rechtlich weiterbeständen“¹⁷⁰; wenig später muß auch er vor der sowjetischen Besatzungsmacht resignieren. Aufgrund seiner Feststellung können nun die meisten ehemaligen Ordenskirchen und Ordenspfarreien wieder von den Priestern des betreffenden Ordens verwaltet werden; einige Frauenkongregationen sind in der Lage, eine begrenzte Anzahl Novizinnen aufzunehmen.

Nach der sowjetischen Besetzung des Landes sind bereits erste Vorzeichen zu erkennen, die einen erneuten Druck auf die Kirchen und neue Beschränkungen der Gewissensfreiheit befürchten lassen. Aber erst im Laufe des Jahres 1969 gelingt es der sowjetischen Besatzungsmacht und ihren Helfershelfern, den Nachklang des Prager Frühlings auf religiösem Gebiet allmählich zu stoppen. Hierzu wird ein umfangreicher antikirchlicher Plan entworfen und in Absprache mit internationalen Kommunisten nach und nach durchgesetzt¹⁷¹. Über die Gesetzesparagrafen 218 und 219 erhalten sie bereits unmittelbar nach ihrer Machtübernahme die rechtliche Handhabe, auf die Besetzung der einzelnen Pfarrstellen maßgeblichen Einfluß zu nehmen.

c) Auswirkungen des Prager Frühlings auf die Verfolgung der ukrainischen Katholiken in der UdSSR

Die grundlegende Änderung des religionspolitischen Konzeptes der neuen Prager Regierung gegenüber den ukrainischen Katholiken der Diözese Prešov im Frühjahr 1968 bleibt nicht ohne Auswirkung auf die politische und religiöse Tagespolitik des Kreml.

Zum einen ist zu beobachten, daß unerwartete Konzessionen an die Orthodoxie in der ukrainischen Sowjetrepublik gemacht werden. So erscheint seit 1968 die Monats-Zeitschrift der Orthodoxie, „Pravoslavnyj Visnyk“¹⁷², in ukraini-

169 Vgl. HEIDLER, Tschechoslowakei, S. 114.

170 Ebd. S. 115.

171 Vgl. hierzu HEIDLER, Strukturen, S. 88.

172 UKRAINE, Themaheft, S. 9, Anm. 38; Chruščov hatte 1963 den Druck einstellen lassen.

scher Sprache, der Druck des Kirchenkalenders wird wieder aufgenommen und noch im selben Jahr erscheint das erste ukrainische (orthodoxe) Gebetbuch¹⁷³.

So sehr die Orthodoxie nun umworben und propagiert wird, in der offensichtlichen Absicht, die orthodoxe Kirche in der gegenwärtigen Situation mehr denn je attraktiv zu machen, so soll die ukrainisch-katholische Union durch zunehmende Schikanen und blutige Verfolgung denkbar unattraktiv erscheinen.

So artet die ständige Verfolgung des griechisch-katholischen Klerus 1968 in eine großangelegte Kampagne aus. Bei zahlreichen Geistlichen werden Durchsuchungen durchgeführt, sie werden Verhören und Folterungen unterworfen und schließlich zu hohen Geldbußen verurteilt¹⁷⁴.

Parallel zur Entwicklung in der ČSSR nehmen Schikanen und Verfolgung der Gläubigen in der Sowjetukraine an Heftigkeit immer mehr zu, wie die Untergrundzeitschrift „Chronik der laufenden Ereignisse“¹⁷⁵ berichtet. Dennoch, so teilt die Zeitschrift weiter mit, nehmen die Aktivitäten der ukrainischen Katholiken in der Sowjetunion beständig zu. Um die Ukrainer von der Praktizierung ihres Glaubens abzuhalten, werden für den Besuch einer griechisch-katholischen Messe hohe Gefängnisstrafen angedroht. „Mit besonderer Vorliebe“¹⁷⁶ werden liturgische Geräte sowie Bilder, Bücher, Tonbänder und Bargeld beschlagnahmt, um die Feier der Messe zu erschweren oder unmöglich zu machen.

In dieser Zeit richten viele Gemeinden Petitionen unter Berufung auf die Verfassung der Sowjetunion an die kirchlichen und staatlichen Behörden, die jedoch grundsätzlich abgelehnt werden, mit der Begründung, daß die Eingliederung der ukrainischen Katholiken in das Moskauer Patriarchat dem Willen des Volkes entsprach¹⁷⁷.

Bischof Filaret, der amtierende orthodoxe Metropolit von Kiev, leitet 1968 im Kloster Počajev eine neue Offensive gegen die unierten Katholiken ein und fordert eine „wirksamere“¹⁷⁸ kommunistische Unterdrückung seitens der sowjetischen Regierung zur Aufreibung aller Überbleibsel der ukrainisch-katholischen Kirche.

173 Vgl. demgegenüber in UKRAINE, Themaheft, S. 9, Anm. 38: nach sowjetischen Quellen wurde dagegen eine dementsprechende Forderung im Jahre 1968 vom im Exil lebenden Primas der Ukrainischen Katholischen Kirche, Kardinal Josyf Slipyj, an das Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR gerichtet.

174 Vgl. Soviet Persecution, S. 31: so berichtet z. B. die Untergrundzeitschrift „Chronika“, daß am 18. 10. 1968 in Lemberg bei elf griechisch-katholischen Geistlichen Hausdurchsuchungen vorgenommen wurden, religiöse Bücher, Kreuze, Weihwasser und andere Kultgegenstände und sogar die Eucharistie beschlagnahmt wurden (vgl. hierzu Samizdat, S. 241; HVAT, Kirche, S. 111).

175 Crusade, S. 17.

176 UKRAINE, Königstein 1972, S. 78.

177 Vgl. hierzu ebd. S. 79: wenn nach dem Gesetz 20 Gläubige eine Erklärung unterzeichnen und hinterlegen, dürfen sie ein Gebetshaus eröffnen und darin Gottesdienst halten.

178 Crusade, S. 17: „more effective“.

Er versprach, den Parteichef der Ukrainischen SSR persönlich sowie die Partei zu bitten, gegen die von den orthodoxen Priestern „als Konkurrenten empfundenen“¹⁷⁹ ukrainisch-katholischen Priester vorzugehen.

Gegen Ende des Jahres 1968 werden zwei unierte katholische Geistliche der Ukraine verhaftet und wenig später, am 27. Januar 1969, wird der geheime Bischof Vasyl Velyckovskyj während eines Versehgangs in Lemberg durch eine gemeinsame Aktion von Bischof Filaret und dem sowjetischen Geheimdienst KGB verhaftet und nach Moskau gebracht. Dort verurteilt man ihn wegen illegaler Tätigkeit im Untergrund gemäß Artikel 187-1 des Strafgesetzbuches zu drei Jahren Freiheitsentzug. Ihm wird vorgeworfen, „unter dem Deckmantel religiöser Predigten die sowjetische Realität anzuschwärzen und regelmäßig Sendungen von Radio Vatikan zu hören, die Verleumdungen gegen die UdSSR enthielten“¹⁸⁰.

Von 1969 bis 1970 verdoppelt eine führende ukrainische Zeitung die Zahl der veröffentlichten Artikel und Zuschriften mit „streng antireligiöser Thematik“¹⁸¹ von jährlich 235 auf 470 Artikel, um auf diese Weise das immer noch anwachsende religiöse Bewußtsein einzudämmen. Jedes Jahr werden „Hunderte von Vorträgen“¹⁸² antireligiösen Inhalts gehalten; ein ganzer Apparat eigens hierfür geschulter Propagandisten sowie Lehrer, Ärzte und Lektoren werden zur Umorientierung der Gläubigen mobilisiert¹⁸³.

Jedoch ungeachtet des staatlichen Terrors existiert die griechisch-katholische Kirche weiter; der kommunistische Staat nennt sie „illegal“¹⁸⁴, jedoch bei der Bevölkerung „genießt sie große Achtung“¹⁸⁵.

d) Synode in Sagorsk 1971

Bischof Filaret, der bereits 1968 die Verfolgung der mit Rom unierten griechisch-katholischen Ukrainer vorantrieb und sich für eine effektivere Ausrottung des katholischen Glaubens in der Ukraine an verschiedenen Stellen verwandte, leitet 1971 voller begeisterter Anteilnahme im orthodoxen Kloster von Sagorsk die Feierlichkeiten anlässlich des 25jährigen Jubiläums der Aufhebung der Brester

179 UKRAINE, Königstein 1972, S. 79.

180 Ebd.; nach Soviet Persecution, S. 32, fand die Verhaftung der beiden Priester ebenfalls im Januar statt.

181 PELENSKYJ, Jugend, S. 127.

182 Ebd.

183 Vgl. ebd.

184 HVAT, Kirche, S. 111.

185 Ebd.

Union mit dem Hl. Stuhl in Rom und zum Gedenken an die Annullierung der Union von Užhorod¹⁸⁶.

Wenige Wochen später findet ebenfalls im Kloster Sagorsk eine Synode der russisch-orthodoxen Kirche statt, auf der die Feierlichkeiten um die Vernichtung der ukrainisch-katholischen Kirche wiederholt werden. Die Synode tritt zusammen, um den neuen Patriarchen von Moskau zu wählen. Aus der Wahl geht Metropolit Pimen als Sieger hervor.

Die Synode, bei der Msgr. Willebrands, der inzwischen die Kardinalswürde erhalten hat, als offizieller Vertreter des Vatikans zugegen ist, erklärt die Union von Brest-Litowsk zum wiederholten Mal für ungültig und die Unterwerfung der unierten griechisch-katholischen Kirche der Ukraine unter die russische Orthodoxie für rechtskräftig¹⁸⁷.

In seiner Antrittsrede nach vollzogener Wahl verkündet Pimen in sieghaftem Ton erneut die „totale Zerstörung der Ukrainischen Katholischen Kirche“¹⁸⁸, das „Ende“¹⁸⁹ der Brester Union und preist darüber hinaus, ebenso euphorisch, die „triumphale Rückkehr zur russisch-orthodoxen Kirche“¹⁹⁰. Schließlich erklärt er mit Nachdruck, die ukrainisch-katholische Kirche existiere nicht mehr¹⁹¹, dabei wissen alle Anwesenden, „daß Pimens Erklärung nur eine Interpretation des so-wjetischen Wunschdenkens“¹⁹² ist.

Weder Kardinal Willebrands, noch irgendein anderer Vertreter der römisch-katholischen Kirche machten hiergegen einen Einwand, noch wurde sofort oder später, trotz zahlreicher Proteste aufgrund des Stillschweigens Willebrands, gegen die Darstellungen und Behauptungen des Moskauer Patriarchats protestiert¹⁹³.

5. Verfolgung der ukrainischen Katholiken 1972—1978

a) Ukrainischer Samizdat

Ein wichtiges Glied im Netz der Informationen für eine zutreffende Darstellung der Vorgänge im kommunistischen Machtbereich Osteuropas stellt der politische und religiöse Samizdat¹⁹⁴ dar.

186 Vgl. Crusade, S. 15; MARKUS, Religion, S. 110.

187 Vgl. UKRAINE, Königstein 1972, S. 80.

188 Petition an Papst Paul VI.

189 Crusade, S. 14: „the end“.

190 Crusade, S. 14.

191 Vgl. RAFFALT, Vatikan, S. 134.

192 Ebd.

193 Vgl. Crusade, S. 14; vgl. hierzu auch KNA 34, 9. 2. 1974: „Prof. Dr. Stasiewski vermutet in seiner Abschlußvorlesung anlässlich seiner Emeritierung, daß Papst Paul VI. ‚einseitig orientiert‘ werde.“; ebenso vermutet FLORIDI, Mosca, S. 333.

194 Deutsch: Selbstverlag.

Auch die ukrainischen Katholiken geben ihre Existenz und ihren Überlebenswillen durch den Samizdat kund, obwohl sie sich in einer weitaus gefährlicheren Lage als alle anderen Gläubigen in der Sowjetunion befinden¹⁹⁵.

Seit Januar 1970 erscheint die führende Untergrundzeitschrift „Ukrainischer Bote“¹⁹⁶ als ukrainischer Gegenpart der russischen „Chronik der laufenden Ereignisse“¹⁹⁷. Als Manuskript, mit der Schreibmaschine getippt oder von Hand geschrieben, wird das Sprachrohr der ukrainischen Bürgerrechtsbewegung frei und unzensiert von Hand zu Hand weitergegeben. Inhaltlich wird über Ereignisse und Phänomene berichtet, die in der offiziellen, vom Staat kontrollierten Presse „ignoriert oder verzerrt“¹⁹⁸ dargestellt werden.

So gibt uns der ukrainische Samizdat eine wichtige Auskunft über die „Intensivierung der Repression in der Ukraine nach dem 24. Parteikongress“¹⁹⁹ der Kommunistischen Partei der Sowjetunion von 1971. Diese sieht für die kommenden Jahre vor: 1. die Russifizierung der Teilrepubliken und ihrer Völker voranzutreiben, 2. die Kommunistische Partei von Parteikadern zu säubern, 3. die ukrainische Erziehung und Kultur zu unterbinden und durch Entlassung ukrainischer Lehrer und Forscher die Intelligenz auszuschalten, 4. geschichtliche und kulturelle Denkmäler der Ukraine zu zerstören und 5. die Liquidierung der Kirche und Verfolgung der Gläubigen²⁰⁰.

Einer der führenden ukrainischen Dissidenten, der Historiker Valentyn Moroz²⁰¹, bezieht in seiner „Chronik eines Widerstandes“²⁰² zur konstruktiven Rolle der unierten griechisch-katholischen Kirche in der Westukraine Stellung und setzt den Kampf des Regimes gegen die Unierten mit einem Angriff gegen das Wesen der Nation gleich.

b) *Ukrainische Sozialistische Sowjetrepublik*

Massenverhaftungen, Deportationen, Hunger und Krieg haben in der West-

195 Vgl. Samizdat, S. 241; das ukrainische, religiöse Untergrundschritftum, das im Westen bekannt ist, ist im Vergleich zum litauischen, orthodoxen und baptistischen Samizdat wesentlich kleiner. In letzter Zeit wird das Schicksal der ukrainischen Katholiken aber auch von der „Chronik der katholischen Kirche Litauens“ und der russischen „Chronik der laufenden Ereignisse“ mit Aufmerksamkeit verfolgt.

196 „Ukrainskyj Visnyk“ (englisch: Ukrainian Herald); von Januar 1970 bis März 1972 erschienen sechs Ausgaben; dann mußte die Herausgabe wegen Intensivierung der Einschränkung jeder freien Meinungsäußerung für zwei Jahre eingestellt werden. Seit dem Frühjahr 1974 erscheint die Samizdat-Zeitschrift wieder.

197 G2W, 4/1977, S. 56; vgl. hierzu auch „Ethnocide of Ukrainians in the USSR“.

198 G2W, 4/1977, S. 56.

199 Ebd.

200 Vgl. ebd.

201 Moroz war von 1965 bis 1969 inhaftiert; 1970 wurde er wegen antisowjetischer Hetze

ukraine dazu geführt, daß die Bevölkerungszahl 1970 niedriger liegt als noch im Jahre 1931²⁰³.

Die Priesterschaft, die „immer rühriger ihrer Seelsorgepflicht nachkommt“²⁰⁴, hat unter zunehmender Verfolgung zu leiden. Zu den „illegalen“²⁰⁵ Handlungen, derentwegen man sie verfolgt, zählen die Feier der Eucharistie, katholischer Religionsunterricht, Taufen, Hochzeiten, Beicht hören sowie Krankensalbung und Beerdigung, besonders aber die Herstellung religiöser Gegenstände wie Ikonen, Kirchenkalender und vor allem der Druck von Gebet- oder Gesangbüchern. Wie viele Beispiele sowjetischer Quellen beweisen, ist der Besitz eines Gebetbuches oder eines Kultgerätes bereits strafbar.

Anfang der 70er Jahre wird in Lemberg der geheime Druck von 3500 katholischen Gebetbüchern entdeckt. Sie waren in drei Auflagen, 1969, 1971 und 1972, im Auftrag von Pfarrer Ivan Kryvy durch zwei Angestellte der staatlichen Druckerei Lemberg hergestellt worden²⁰⁶. Darüber hinaus wird der Druck von weiteren 300 liturgischen Büchern und Meßformularen entdeckt. Daraufhin wird Pfarrer Kryvy zusammen mit den beiden Druckern und einem weiteren Helfer, der an der Verteilung beteiligt war, 1973 verhaftet.

1972 wird Bischof Vasyl Velyckovskyj, der 1969 zusammen mit zwei Priestern wegen Verletzung der Religionsgesetze zu drei Jahren Haft verurteilt worden war, gestattet, die UdSSR zu verlassen. Im Westen betrachtet ihn der Vatikan jedoch als einfachen Priester und bestätigt seine Bischofsweihe nicht. Enttäuscht und verbittert zieht sich Prälat Velyckovskij nach Kanada zurück, wo er 1973 an den Folgen seiner Haftverbüßung stirbt²⁰⁷.

Eine Anzahl Petitionen und Proteste der Jahre 1972/1973 bewirken bei den Sowjets genau das Gegenteil ihrer Bestrebungen; die Maßnahmen zur Unterdrückung der katholischen Aktivitäten werden verschärft, die Verfolgung der Priester, Mönche und Gläubigen weiter intensiviert und die anti-katholische Propaganda ausgeweitet²⁰⁸. Im Zuge dieser Entwicklung bekennen sich immer häufiger

erneut zu 14 Jahren Gefängnis verurteilt.

202 MOROZ, Chronik, S. 12 ff.

203 Vgl. Crusade, S. 13.

204 HVAT, Kirche, S. 111.

205 Soviet Persecution, S. 32.

206 Vgl. ebd.; davon berichtet auch die sowjetische Zeitschrift „Žovten“ in Nr. 4/1974; vgl. hierzu auch HVAT, Kirche, S. 111.

207 Im Gefängnis war er mehrfach an Gehirnentzündung erkrankt. Seine Memoiren enthalten zahlreiche Hinweise auf die Tätigkeit der Schweigenden Kirche in den Arbeitslagern und der Westukraine.

Vgl. hierzu auch Crusade, S. 15: „Upon visiting the Vatican, he was treated by the official authorities as though he were a simple priest. L'Osservatore Romano and the Pontifical Annual act in the same manner.“; siehe auch Soviet Persecution, S. 32; G2W, 7/8/1977, S. D 80/81; MARKUS, Religion, S. 110.

208 Vgl. Soviet Persecution, S. 33; PELENSKYJ, Jugend, S. 127.

Gläubige intellektueller Schichten zur Union mit Rom und ihrem persönlichen Glauben. Dies stellt die kommunistische Propaganda, die sich stets den Anschein der Wissenschaftlichkeit gibt, vor große Probleme. In einer großen Anzahl nicht öffentlicher Prozesse in vielen Städten der Ukraine werden die führenden Vertreter der ukrainischen Opposition zu hohen Freiheitsstrafen verurteilt. Viele kommen in die Straflager von Mordowien oder dem Ural, werden in das Vladimiergefängnis geschickt oder in eine psychiatrische Anstalt eingewiesen²⁰⁹.

180 katholische Ukrainer richten 1972 eine Petition an den Sowjet für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR und bitten um die Genehmigung für die Öffnung einer Kirche. Sie weisen darauf hin, daß andere weißrussische Katholiken für ihren Gottesdienst eigene Gebäude besitzen, während sie gezwungen sind, sich im Freien zu versammeln²¹⁰.

Die Untergrundzeitschrift „Chronik der katholischen Kirche Litauens“²¹¹ berichtet 1973 von einer Petition 12 000 Gläubiger aus dem Kreis Lemberg, die durch eine Delegation, geführt von Pfarrer Vladimir Prokopiv, in Moskau übergeben werden soll. In ihr wird der Oberste Sowjet mit Berufung auf die sowjetische Verfassung um die Legalisierung der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine und die Erlaubnis zur Öffnung einer Kirche ersucht.

Die Moskauer Regierung läßt daraufhin noch im Dezember desselben Jahres Pfarrer Prokopiv verhaften und aburteilen²¹².

Das ständig wachsende Bemühen der sowjetischen Regierung, die Jugend der Ukraine für den Atheismus zu gewinnen, stößt auf wenig Gegenliebe. „Gerade junge Menschen . . . finden immer mehr den Weg zur Kirche zurück“²¹³, immer offener und mutiger wendet sich die Jugend in diesen Jahren Christus zu. „Nur in ihm findet sie jene Prinzipien der Wahrheit, Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Achtung vor dem Menschen, die sie in der marxistisch-kommunistischen Doktrin vergeblich gesucht hat“²¹⁴.

1974 und 1975 werden wiederholt Fälle von Hausdurchsuchungen und Verhaftungen bekannt. So beschlagnahmt man am 14. Januar 1975 bei einer Hausdurchsuchung „ehemaliger“²¹⁵ griechisch-katholischer Nonnen eine Anzahl Gebetbücher und droht den Nonnen mit Verbannung. Eine andere Quelle berichtet 1974 von der Entdeckung eines geheimen ukrainisch-katholischen Konventes durch Lemberger Polizeibeamte²¹⁶.

209 Vgl. UKRAINE, Themaheft, S. 13.

210 Vgl. Samizdat, S. 241; PETITION 1972.

211 HVAT, Kirche, S. 111; vgl. hierzu auch Samizdat, S. 241.

212 Vgl. HVAT, Kirche, S. 111.

213 PELENSKYJ, Jugend, S. 126.

214 Ebd. S. 128.

215 HVAT, Kirche, S. 112; die „Chronik der katholischen Kirche Litauens“ berichtet in Nr. 15 vom März 1975 ebenfalls von Hausdurchsuchungen.

216 Vgl. Soviet Persecution, S. 31.

Die in den Vereinigten Staaten erscheinende ukrainische Zeitung „Svoboda“²¹⁷ berichtet am 15. Juli 1976 von einer großangelegten Aktion der Miliz zum Osterfest desselben Jahres gegen die „Anhänger der griechisch-katholischen Kirche“. Dem Bericht der Zeitung zufolge kam es auch in zwei Fällen zu Körperverletzungen.

Die Prozesse gegen griechisch-katholische Geistliche reißen nicht ab. Nach dem 25. Parteitag der KPdSU werden Schikanen und Repressionen gegen Gläubige und Priester der ukrainischen unierten Kirche in der Sowjetunion seit Februar 1976 erneut verschärft²¹⁸.

Unverändert berichten zahlreiche Samizdatdokumente auch 1977 von der Verfolgung der ukrainisch-katholischen Kirche.

Das letzte Dokument erbitterter Verfolgung, das hier berücksichtigt werden kann, ist auf den 8. März 1978 datiert und zugleich bezeichnend für die Not der verfolgten Kirche:

Ein ukrainisch-katholischer Regimegegner, dessen Heimat die Karpaten-Ukraine ist, richtet mit allem Nachdruck einen Hilferuf an Papst Paul VI., die Katholiken in aller Welt sowie an alle Christen, „die griechisch-katholische ukrainische Kirche zu schützen“²¹⁹; in seinem Brief nennt der wegen seines katholischen Glaubens verfolgte Ukrainer Josyf Terelja die Verfolgungen unserer Zeit Verbrechen, „die keinen Vergleich in der Geschichte kennen“. Josyf Terelja wird, kurz nachdem er diesen Brief in den Westen abgeschickt hat, festgenommen und in die „Spezialanstalt“ von Sycovka eingewiesen²²⁰.

c) Polen

Noch heute wird die Situation der ukrainischen Katholiken der ehemaligen Diözese Przemyśl von der Vertreibung der Bevölkerung, die in den Monaten März bis Juni des Jahres 1947 stattfand, bestimmt²²¹.

„Alle Versuche der Gläubigen und des Klerus, eine Wiederezulassung zu erreichen, scheiterten“²²².“ Ukrainer, die in Polen bleiben konnten, wurden über das ganze Land verstreut²²³. Für die 300 000 bis 400 000 ukrainisch-katholischen Gläubigen, die 1978 in Polen leben, gibt es keine eigene Hierarchie. Von den 36

217 HVAT, Christen, S. 8 ff. Siehe auch G2W, 10/1976, S. 14.

218 Vgl. G2W, 10/1976, S. 14 d.

219 EPD, ZA 48, 8. 3. 1978.

220 Vgl. ebd.

221 Vgl. G2W, 11/1976, S. 33.

222 G2W, 7/8/1977, S. D 81; seit Oktober 1956 werden die Unierten in Polen „de facto“ anerkannt; vgl. hierzu auch BARBERINI, WEINGÄRTNER, Sozialismus, S. 187.

223 Vgl. HRYNIOCH, Zerstörung, S. 24.

Priestern, die sie betreuen, sind nur sechs jünger als 60 Jahre. Eigene Räume für Gottesdienste besitzen die ukrainischen Katholiken nicht. Zur Zeit gibt es lediglich etwa 80 Orte, an denen sich die Gläubigen mit dem Einverständnis des jeweiligen römisch-katholischen Bischofs und des örtlichen Pfarrers zu eigenen Gottesdiensten treffen können. Die Zeit, die den Ukrainern hierzu genannt wird, ist meist sehr ungünstig. Taufen, Trauungen oder Begräbnisse dürfen die katholischen Ukrainer nicht selber vollziehen, da diese Feiern Einkünfte mit sich bringen.

30 der 36 ukrainisch-katholischen Geistlichen stehen als Kapläne im Dienst der römisch-katholischen Kirche; ihre Einkünfte sind jedoch nicht geregelt, sondern hängen von der Gunst des jeweiligen Pfarrherrn ab. Da dies keine festen Anstellungen sind, stehen die ukrainischen Priester auch nicht unter dem Schutz eines Dienstrechtes.

Wenngleich also die ukrainisch-katholische Kirche in Polen auch nicht mehr blutig verfolgt wird, so ist sie doch durch die ungesicherte Stellung ihrer Hirten und den anhaltenden Zustand extremer Zerstreuung zu baldigem Sterben verurteilt, ohne daß es eines Eingreifens der kommunistischen Regierung bedarf²²⁴.

d) Tschechoslowakei

Die derzeitigen Schätzungen über die Zahl der Gläubigen griechisch-katholischen Bekenntnisses in der ČSSR schwanken zwischen 20 000 und 300 000²²⁵.

1972 wurden im Bistum Prešov 201 Gemeinden, davon 14 ohne Priester, 197 registrierte Priester und 65 Geistliche ohne staatliche Genehmigung, 78 Nonnen, fünf Konventualen und 13 Ordinanden gezählt²²⁶.

Dem leitenden Generalvikar ist es nicht erlaubt, eine theologische Fakultät zu eröffnen oder Studenten auf die römisch-katholische Fakultät nach Preßburg zu senden²²⁷.

Man könnte die Religionspolitik der heutigen Tschechoslowakei als eine „kalte Verfolgung“²²⁸ bezeichnen. Blut wird zwar nicht vergossen, und es brennen keine Kirchen ab, der entschiedene und bekundete Wille des kommunistischen Regimes bleibt aber, „die Religion allmählich abzuwürgen“²²⁹.

224 Vgl. G2W, 11/1976, S. 33; vgl. hierzu auch BARBERINI, WEINGÄRTNER, Sozialismus, S. 277: „Sie werden auch auf 200 000 Gläubige, vorwiegend Ukrainer, geschätzt. Seit 1956 gibt es eine Regelung, nach der etwa 50 Uniaten-Priester als Assistenten in römischen Gemeinden mit starkem ukrainischen Anteil wirken.“

225 Vgl. BARBERINI, WEINGÄRTNER, Sozialismus, S. 274; G2W, 2/1978, S. 2.

226 Vgl. BARBERINI, WEINGÄRTNER, Sozialismus, S. 274.

227 Vgl. ebd.

228 Ebd.

229 UKRAINE, Königstein 1972, S. 81.

e) Rumänien/Jugoslawien

Jugoslawien: Der Bruch Jugoslawiens mit der Sowjetunion, im Jahre 1948, und die anschließende Entspannung der Kirchenpolitik unter Tito, vertrieben die Befürchtungen der griechisch-katholischen Kirche Jugoslawiens²³⁰.

Und noch heute erfreuen sich lediglich die unierten griechisch-katholischen Bačka-, Strem- und Bosnien-Ukrainer „eines relativ freien kirchlichen Lebens“²³¹.

Das einzige Bistum der ukrainisch-katholischen Kirche in Jugoslawien, Križevci, unterscheidet sich, wenn auch unter kommunistischer Staatsregierung, dennoch religionspolitisch grundsätzlich von seinen griechisch-katholischen Nachbar-diözesen fremder Staatsgebiete²³².

Rumänien: Mit derselben Taktik wie in der Karpaten-Ukraine wurde die Union der rumänischen Katholiken von 1698 mit Rom gewaltsam gelöst und die Gläubigen aus nationalen Erwägungen der rumänischen Orthodoxie einverleibt. Dies geschah, indem 1948 eine geringe Anzahl abtrünniger Priester in Alba Julia die Union durch eine Pseudosynode für null und nichtig erklärten²³³.

Durch den Anschluß des Gebietes der Bukowina nach dem Zweiten Weltkrieg an die Ukrainische Sowjetrepublik, sind die unierten Ukrainer in Rumänien „zu einem Dutzend Pfarrgemeinden zusammengeschrumpft“²³⁴.

Bis 1950 hatte jedoch noch kein unierte ukrainischer Priester den Schritt zur Orthodoxie nachvollzogen. Schließlich versuchten die Ukrainer die Liquidierung ihrer Kirche durch einen Anschluß an den römisch-katholischen Bischof von Jasi zu verhindern. Als die kommunistische Regierung die Geistlichen sowie den Bischof jedoch mit Drohungen unter Druck setzte, unterschrieben die meisten Priester den Übertritt zur Orthodoxie. Durch die Treue der Gläubigen wurde die griechisch-katholische Union in die 60er Jahre hinübergerettet²³⁵. Ein Gesuch von 1968 an Staatschef Ceaucescu um eine Wiedezulassung der verbotenen ukrainisch-katholischen Kirche blieb aber unbeantwortet.

Zwangsläufig wurde auch in Rumänien der Priestermangel innerhalb der liquidierten griechisch-katholischen Kirche zum größten Problem, und viele Gemeinden lösten sich infolge der Überalterung ihres Klerus auf. Nun müssen greise Pfarrer zwei bis drei weit auseinanderliegende Pfarreien betreuen.

Wenngleich der Staat die Illegalität der ukrainisch-katholischen Kirche des byzantinischen Ritus auch nach dem Besuch Ceaucescus 1973 im Vatikan nicht

230 Vgl. BOCIURKIW, Church, S. 111.

231 G2W, 7/8/1977, S. D 81.

232 Vgl. BOCIURKIW, Church, S. 111.

233 Vgl. Crusade, S. 11; RÉVÉSZ, Christen, S. 507.

234 G2W, 7/8/1977, S. D 54.

235 Vgl. ebd.; in den schweren 50er Jahren wurden die katholischen Ukrainer von den jüdischen Gemeinden unterstützt.

einmal in Aussicht stellt (zu prüfen wäre hier auch die Abhängigkeit Rumäniens von der Sowjetunion), so tolerieren die Kirchenbehörden das Eigenleben der katholischen Ukrainer doch zumindest²³⁶.

6. Die unierte griechisch-katholische Kirche der Ukraine 1978

Auch 30 Jahre nach der Annullierung des Bündnisses mit der katholischen Kirche gibt es junge ukrainisch-katholische Priester, von denen gerade in letzter Zeit wieder mehrere ordiniert worden sind²³⁷. Auf allein 80 Geistliche wird der Klerus der Katakombenkirche in Lemberg geschätzt²³⁸ und auf 200 bis 350 Untergrundpriester in der gesamten Ukraine²³⁹. An geheimgehaltenen Orten werden die kommenden Priestergenerationen ausgebildet. Trotz hoher Strafandrohung und erbitterter Verfolgung feiern diese Priester weiterhin mit der Katakombenkirche die hl. Messe und spenden ihren Gläubigen die Sakramente²⁴⁰.

Der Kreis der Untergrundpriester in der Ukraine setzt sich vor allem aus Geistlichen zusammen, die sich 1945—1949 nicht dem Druck der Kommunisten beugten. Hunderte ihrer gleichgesinnten Mitbrüder „vegetieren“²⁴¹ bis auf den heutigen Tag in Gefängnissen und Arbeitslagern Sibiriens. Ein anderer Teil befindet sich im Exil und kann nicht in die Gemeinden zurückkehren.

Wo daher heute Priester fehlen, wird der Inhalt des katholischen Glaubens durch „das Apostolat gläubiger Eltern“²⁴² einer weiteren Generation übergeben.

Außer den Priestern, die ihre Gemeinden in der Zeit der Verfolgung begleiten, gibt es in der Ukraine derzeit aber auch mehrere geheim geweihte Bischöfe, die die Diözesen im verborgenen leiten und immer wieder neue Priester weihen. Der sowjetische Regimekritiker Anatolij Levitin-Krasnov berichtet von drei ukrainischen Bischöfen, die im geheimen tätig sein sollen²⁴³.

Ein weiterer Beweis für die Lebensfähigkeit der ukrainisch-katholischen Kirche ist die Existenz ihrer geheimen Klöster und Konvente.

Viele Mönche, deren Orden aufgelöst worden sind, haben die Verbindung untereinander nicht abbrechen lassen und ihr Ordensgelübde nie gebrochen. Wenigen gelang es, in der Gemeinschaft des Konventes zu verbleiben. Nur die

236 G2W, 7/8/1977, S. D 54.

237 Vgl. BOCIURKIW, STRONG, Religion, S. 107 ff.

238 Nach Aussage des sowjetischen Bürgerrechtlers Krasnow; vgl. hierzu auch BOCIURKIW, STRONG, Religion, S. 107 ff.

239 Vgl. Soviet Persecution, S. 31; Crusade, S. 13; HVAT, Kirche, S. 113.

240 Vgl. Crusade, S. 13.

241 Crusade, S. 13.

242 BERICHTE, Ukraine 1963, S. 80.

243 Vgl. BOCIURKIW, STRONG, Religion, S. 107 ff.; Sovjet Persecution, S. 31.

Namen der älteren Mönche scheinen der sowjetischen Polizei bekannt zu sein, da sie bei diesen oft Durchsuchungen veranlaßt, die Mönche Verhören unterzieht und zu Geldbußen verurteilt. Sie werden jedoch nicht verhaftet, solange sie ihre Tätigkeit nicht über einen engen Kreis von Freunden ausdehnen²⁴⁴. Härter geht die Miliz gegen jüngere Mönche vor.

Unter großen Opfern und ständiger Bedrohung ist es den Mönchen gelungen, getarnt durch weltliche Berufe, ein relativ geordnetes Klosterleben zu entfalten und sogar Novizen aufzunehmen.

Gibt es keinen Priester, mit dem sie beten und opfern können, treffen sie sich heimlich in Privatwohnungen oder beten die Matutin und Vesper an Feiertagen in abgelegenen Waldgebieten²⁴⁵.

In ähnlicher Weise existieren in der Ukraine heute Frauenklöster; die Nonnen leben unerkannt ihre Gelübde, während sie einer geregelten Arbeit nachgehen²⁴⁶.

Die kommunistische Presse stellt besorgt fest, daß einige reunierte Geistliche heimlich wieder mit ihrer angestammten Kirche sympathisieren. Bis heute haben die meisten gläubigen Katholiken in der Westukraine die Orthodoxie nicht angenommen.

Dennoch ist eine Legalisierung der ukrainisch-katholischen Kirche auch nach der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) in Helsinki nicht in Aussicht. Sowohl den Gläubigen als auch dem Klerus bleibt die „in der Verfassung und in der Schlußakte von Helsinki garantierte Religionsfreiheit verwehrt“²⁴⁷. Bereits 1977 wurden Mitglieder der ukrainischen „Gruppe zur Förderung der Verwirklichung der Vereinbarungen von Helsinki“²⁴⁸ zu hohen Lagerstrafen und Verbannung verurteilt.

„Trotz der wachsenden Unterdrückung und der beleidigenden sowjetischen Propaganda den Unierten gegenüber“²⁴⁹ existiert die griechisch-katholische Kirche des byzantinischen Ritus in der Ukraine und lebt ihren Glauben weiterhin unsichtbar in den Katakomben.

244 Vgl. *Soviet Persecution*, S. 31.

245 Vgl. *Crusade*, S. 13.

246 Vgl. BOCIURKIW, STRONG, *Religion*, S. 107 ff.

247 DOKUMENTE, Helsinki, S. 79.

248 GFM, *Dokumente*, 2/1977, S. D 19; vgl. hierzu auch GFM, *Dokumente*, 9/10/1977, S. D 94; die Gruppe hatte sich am 9. 11. 1976 konstituiert.

249 BOCIURKIW, STRONG, *Religion*, S. 107 ff.

Chronologischer Überblick

- 1944 Sowjetische Okkupation; Tod Šeptyckys
1945 Verhaftungswelle; Verhaftung Slipyjs
1946 Pseudokoncil in Lemberg; 1. Prozeßwelle
1949 Vereinigungsakt in Mukačevo
1950/51 Liquidierung des Bistums Prešov
1953 Tod Stalins
ab 1955 Amnestien der Nach-Stalin-Ära
nach 1956 2. große Prozeßwelle
1957 Dekanatskonferenz in Lemberg
1959-1964 Antireligiöse Kampagne Chruščovs
1962 Beginnender Dialog Orthodoxie/Vatikan
1963 Freilassung Slipyjs
1964 Rücktritt Chruščovs
1965/66 Verhaftungs- und Prozeßwelle
1968 Legalisierung der Unierten in der ČSSR
ab 1968 Zunehmende Verfolgung in der UdSSR
1969 Verhaftung Velyškovskys
ab 1969 Zahlreiche Petitionen
1971 Synode in Sagorsk; Bestätigung der Reunion;
Schweigen des Vatikans
1972 Verhaftungswelle aufgrund der Petitionen;
Abschiebung Velyškovskys in den Westen
ab 1973 Zunahme der antireligiösen Propaganda
1974 Durchsuchungs- und Verhaftungswelle; Entdeckung eines geheimen
Konventes in Lemberg
1975 Durchsuchungen bei ehemaligen Konventualen
1977 Prozesse gegen Untergrundgeistliche; Verurteilung von Mitgliedern
der Helsinki-Gruppe

LITERATURVERZEICHNIS

Die Arbeit basiert im wesentlichen auf Werken in deutscher und englischer Sprache; nur in wenigen Passagen erschien es in der Sache erforderlich, Abhandlungen in italienischer Sprache mitzuberücksichtigen. Auf weiterführende Literatur, hauptsächlich in ukrainischer, tschechischer, französischer und russischer Sprache, sei an dieser Stelle nur verwiesen.

Quellen

ANSPRACHE: des Heiligen Vaters, Papst Pius XII., am 14. November 1952 anlässlich des 20. Jahrestages der Gründung des St.-Josafat-Kollegs in Rom über die Verfolgung der ukrainischen katholischen Kirche, in: *Acta Apostolicae Sedis* 44 (1952) S. 876 ff. (zit.: AAS 44 [1952])

BRIEF DER WALLFAHRER VON POČAJEV AN CHRUŠČOV: Wie in den Zeiten Diokletians, in: Kirche in Not 11, Königstein 1964, S. 83 ff.

DOKUMENTE UND BERICHTE:

UKRAINISCHE SSR: Die Religionsfreiheit in Osteuropa nach Helsinki, Küssnacht – Zürich 1977. (zit.: DOKUMENTE, Helsinki)

ENZYKLIKA: Orientales Omnes, veröffentlicht am 23. Dezember 1945 anlässlich des 350. Jahrestages der Wiedervereinigung der ruthenischen Kirche mit dem Hl. Stuhl, in Acta Apostolicae Sedis 38 (1946) S. 33 ff. (zit.: AAS 38 [1946])

ENZYKLIKA: Orientales Ecclesias, veröffentlicht am 15. Dezember 1952, bezugnehmend auf die Verfolgung der Kirche des orientalischen Ritus in Bulgarien und in der Tschechoslowakei, in: Acta Apostolicae Sedis 45 (1953) S. 5 ff. (zit.: AAS 45 [1953])

ERKLÄRUNG DER KOOPERATIVGRUPPE ZUR EINHALTUNG DER HELSINKI-SCHLUSSAKTE IN DER UKRAINE: in: Glaube in der 2. Welt 3 (1977) S. D/19 f.

EVANGELISCHER PRESSEDIENST: UdSSR: katholischer Regimegegner schreibt an den Papst, in Zentralausgabe 48, 8. 3. 1978, S. 4 (zit.: EPD, ZA 48, 8. 3. 1978)

GERMANJUK, Maxim: Ansprache des Metropoliten der Ukrainisch-Katholischen Kirche in Kanada auf der Bischofssynode in Rom vom 29. Oktober 1977, in: Religion und Atheismus in der UdSSR 1/2 (1978) s. 24 f.

GESELLSCHAFT FÜR MENSCHENRECHTE: Menschenrechte-Dokumente, im Text angegebene Schriften. (zit.: GFM, Dokumente)

KATHOLISCHE NACHRICHTENAGENTUR: Abschlußvorlesung von Prof. Dr. Bernhard Stasiewski anlässlich seiner Emeritierung, gehalten am 8. 2. 1974, in: KNA 34, 9. 2. 1974. (zit.: KNA 34, 9. 2. 1974)

PETITION: To the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR by 180 Ukrainian Catholics (1972). (zit.: PETITION, 1972)

PETITION: In Defence of the Ukrainian Greec Catholic (Uniate) Church to the Moscow Human Rights Committee from Anatolij Emmanujlovich Levitin-Krasnov, in: Suchanist 1 (1975) S. 106 ff.

PETITION: To the Right Honourable Pierre Elliott Trudeau by the Hierarchy of the Ukrainian Catholic Church in Canada, Ottawa 1976.

SNEGIREV, Gelij: Offener Brief an Präsident Carter, in: Glaube in der 2. Welt 11 (1977) S.D/101 f. (zit.: G2W)

UKRAINISCHE CHRISTLICHE BEWEGUNG (Hrsg.): Memorandum zur Verfolgung der katholischen Kirche in der Ukraine, München 1961. (zit.: Memorandum)

UNIVERSITAS CATHOLICA UKRAINORUM: Opera Omnia Kyr Josephi (Slipyj – Kobernykyj – Dyckovskyj) Archiepiscopi Maioris et Cardinalis, 1–8, Roma 1968–1976.

WHITE BOOK OF THE RELIGIOUS PERSECUTIONS IN UKRAINE: First Victims of Communism, Rome 1953. (zit.: WHITE BOOK)

Sekundärliteratur

BARBERINI, G., STÖHR, M., WEINGÄRTNER, E. (Hrsg.): Kirchen im Sozialismus, Frankfurt 1977. (zit.: BARBERINI, WEINGÄRTNER, Sozialismus)

BERICHTE: über die religiöse Lage in Ländern unter kommunistischer Herrschaft: Ukraine (Ukrainisch-katholische Kirche des byzantinisch-slawischen Ritus), in: Kirche in Not 9, Königstein 1962. (zit.: BERICHTE, Ukraine 1962)

BERICHTE: über die religiöse Lage in Ländern unter kommunistischer Herrschaft: Die katholische Kirche in der Ukraine, in: Kirche in Not 10, Königstein 1963. (zit.: BERICHTE, Ukraine 1963)

BERICHTE: über die religiöse Lage in Ländern unter kommunistischer Herrschaft: Ukraine, in: Kirche in Not 11, Königstein 1964. (zit.: BERICHTE, Ukraine 1964)

BERICHTE: über die religiöse Lage in Ländern unter kommunistischer Herrschaft: Ukraine, in: Kirche in Not 14, Königstein 1967. (zit.: BERICHTE, Ukraine 1967)

- BOCIURKIW, B., STRONG, J. (Hrsg.): Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe, London 1975. (zit.: BOCIURKIW, STRONG, Religion)
- BOYSAK, Basil: The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine, Toronto 1963.
- DAHM, Chrysostomos: Millionen in Rußland glauben an Gott, Jestetten 1974. (zit.: DAHM, Millionen)
- DAIM, Wilfried: Der Vatikan und der Osten, Wien 1973.
- DIE KATHOLISCHE KIRCHE IN DER UKRAINE: in: Kirche in Not 20, Königstein 1972, S. 77 ff. (zit.: UKRAINE, Königstein 1972)
- DIE KATHOLISCHEN UKRAINER: in Samizdat: Chronik eines neuen Lebens in der Sowjetunion, Koblenz 1977, S. 239 ff. (zit.: Samizdat)
- FLETCHER, William C.: Religion and Soviet Foreign Policy 1945—1970, London 1973
- FLORIDI, Alessio Ulisse: Mosca e il Vaticano (i dissidenti siviatici di fronte al „dialogo“), Milano 1976. (zit.: FLORIDI, Mosca)
- GALTER, Alberto: Rotbuch der verfolgten Kirche, Recklinghausen 1957. (zit.: GALTER, Rotbuch)
- GRYCZ, Wolfgang: Probleme des Priesternachwuchses und der Seelsorge in osteuropäischen Ländern, in: Kirche in Not 18, Königstein 1970, S. 96 ff.
- HEIDLER, Alexander: Die religiöse und kirchliche Entwicklung in der Tschechoslowakei seit August 1968, in: Kirche in Not 17, Königstein 1969, S. 112 ff. (zit.: HEIDLER, Tschechoslowakei)
- DERS.: Kirchliche Strukturen und theologische Strömungen in den Ländern Osteuropas, in: Kirche in Not 18, Königstein 1970, S. 79 ff. (zit.: HEIDLER, Strukturen)
- HRYNIOCH, Johannes: Die Zerstörung der Ukrainisch-Katholischen Kirche in der Sowjetunion, München 1960. (zit.: HRYNIOCH, Zerstörung)
- DERS.: Der Leidensweg der Unierten Kirche des Ostens seit 1917, in: Kirche in Not 12, Königstein 1965, S. 63 ff.
- HVAT, Ivan: Die ukrainische katholische Kirche des byzantinischen Ritus, in: Kirche in Not 23, Königstein 1975, S. 111 f. (zit.: HVAT, Kirche)
- KOLARZ, Walter: Religion in der Sowjetunion, London 1961.
- KONSTANTINOW, Dimitry: Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege, München 1973.
- KOROLEVSKIJ, Cyrille: Métropolitte André Szeptyckyj, Roma 1964.
- KUBIJOVYC, C.: The Ukrainian Church, in: Ukraine A Concise Encyclopaedia, Toronto 1971, S. 120 ff.
- KUBINYJ, Julius: The history of Priašiv Eparchy, Rome 1970.
- LABUNKA, Miroslav, RUDNYTZKY, Leonid: The Ukrainian Catholic Church: 1945—1975, Philadelphia 1976.
- LUZHNYSKY, Gregory: Persecution and Destruction of the Ukrainian Church by Russian Bolsheviks, New York 1960.
- MADEY, Johannes: Kirche zwischen Ost und West, München 1969. (zit.: MADEY, Kirche)
- DERS.: Großerbischof Josyf Slipyj (zum 10jährigen Bestehen der Apostolischen Eparchie für katholische Ukrainer des byzantinischen Ritus in Deutschland), München 1969. (zit.: MADEY, Großerbischof)
- MAILLEUX, Paul: Catholics in the Soviet Union, Chicago 1971.
- MARKUS, Vasyl: Religion and Nationality: The Uniates of the Ukraine, in: Bociurkiw, Strong (Hrsg.): Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe, London 1975, S. 101 ff. (zit.: MARKUS, Religion)
- DERS.: The Soviet Government and the Ukrainian Catholic Church, Philadelphia 1976. (zit.: MARKUS, Government)
- DERS.: The suppressed Church: Ukrainian Catholics in the Soviet Union, Dortrecht 1976.
- MOROZ, Valentyn: Chronik eines Widerstandes, in: Glaube in der 2. Welt 5 (1976), S. 12 ff. (zit.: MOROZ, Chronik)
- MYDLOWSKY, Lev: Bolshevik Persecution of Religion and Church in Ukraine 1917—1957, London 1962. (zit.: MYDLOWSKY, Persecution)
- MYKULA, W.: The Gun and the Faith-Religion and Church in Ukraine, London 1969.

- OSCHLIES, Wolf: Kirche und Religion in der Tschechoslowakei, in: Kirche in Not 24, Königstein 1976, S. 123 ff.
- PELENSKYJ, Zenon: Ukrainische Jugend zwischen Christus und Marx, in: Kirche in Not 21, Königstein 1973, S. 126 ff. (zit.: PELENSKYJ, Jugend)
- PROKOPTSCHUK, G.: Metropolit Andreas Graf Scheptyckyj. Leben und Wirken des großen Förderers der Kirchenunion, München 1967.
- RAFFALT, Reinhard: Wohin steuert der Vatikan? Papst zwischen Religion und Politik, München – Zürich 1973. (zit.: RAFFALT, Vatikan)
- SIMON, Gerhard: Die Kirchen in Rußland — Berichte, Dokumente, München 1970.
- DERS.: The Catholic Church and the Communist State in the Soviet Union and Eastern Europe, in: Bociurkiw, Strong (Hrsg.): Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe, London 1975, S. 190 ff.
- DERS.: Die Lage der Kirchen in der Sowjetunion und das neue Religionsgesetz, in: Kirche in Not 24, Königstein 1976, S. 87 ff.
- SMOLOSKYJ: Ethnocide of Ukrainians in the USSR, Baltimore 1976.
- STEHLE, Hansjakob: Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975, München – Zürich 1975. (zit.: STEHLE, Ostpolitik)
- STRUVE, Nikita: Die Christen in der UdSSR, Mainz 1965. (zit.: STRUVE, Christen)
- TISO, Franz: Berichte über die religiöse Lage in Ländern unter kommunistischer Herrschaft: Slowakei, in: Kirche in Not 8, Königstein 1961, S. 83 ff. (zit.: TISO, Slowakei)
- WORLD CONGRESS OF FREE UKRAINIANS: Soviet Persecution of Religion in Ukraine, Toronto 1976. (zit.: Soviet Persecution)
- ZLEPKO, Dmytro: Die Liquidierung der ukrainischen katholischen Hierarchie in Galizien, in: Vortrag innerhalb der Tagung „Wissenschaft und Gegenwart“, Bonn, im Oktober 1976. (zit.: ZLEPKO, Liquidierung)

Zeitschriften

- BOCIURKIW, Bohdan R.: The Uniate Church in the Soviet Ukraine (A Case Study in Soviet Church Policy), in: Canadian Slavonic Papers 7 (1965) S. 89 ff. (zit.: BOCIURKIW, Church)
- DERS.: Die orthodoxe Kirche in der Ukraine seit 1917, in: Kirche im Osten 15 (1972), S. 47 ff.
- DERS.: Die Lage der Kirche in der sowjetischen Ukraine, in: Glaube in der 2. Welt 5 (1976) S. 2 ff. (zit.: G2W)
- DIE ZERSTÖRUNG DER UKRAINISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE IN DER SOWJET-UNION, in: Ostkirchliche Studien 1 (1963) S. 3 ff. (zit.: ZERSTÖRUNG, Ostkirchliche Studien)
- DŽUBIK, L.: Slovak Greec-Catholics in recent publications, in: Slovak Studies 6 (1966) S. 229 ff.
- GLAUBE IN DER 2. WELT: Verschiedene im Text angegebene Artikel. (zit.: G2W)
- GOTT IN DER UKRAINE — UNZENSURIERT: in: Glaube in der 2. Welt 5 (1976): Themaheft. (zit.: UKRAINE, Themaheft)
- HOFFMANN, Nikolaj: Bericht über die Schließung orthodoxer Klöster im transkarpatischen Gebiet der Ukrainischen SSR, in: Religion und Atheismus in der UdSSR 8 (1976) S. 8 ff. (zit.: HOFFMANN, Bericht)
- HVAT, Ivan: Christen in der Ukraine, in: Digest des Ostens 11 (1976) S. 8 ff. (zit.: HVAT, Christen)
- LACKO, Michael: The Forced Liquidation of the Union of Użhorod, in: Slovak Studies 1 (1961) S. 145 ff.
- DERS.: The Union of Użhorod, in: Slovak Studies 6 (1966) S. 7 ff. (zit.: LACKO, Użhorod)
- DERS.: The re-establishment of the Greec-Catholic Church in Czechoslovakia, in: Slovak Studies 11 (1971) S. 159 ff. (zit.: LACKO, re-establishment)
- LEWYTYZKYJ, Borys: Die Ukrainische Sozialistische Sowjetrepublik — politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung (Oktober 1968), in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 6 (1969).

- DERS.: Die Ukrainische Sozialistische Sowjetrepublik — Überblick über die Entwicklung im Jahre 1970, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 8 (1971).
- LEWYTYZKYJ, Borys, OBERLÄNDER, Erwin: Die Ukrainische Sozialistische Sowjetrepublik, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 16 (1970).
- LUCHTERHAND, Otto: Die religiöse Gewissensfreiheit im Sowjetstaat. Teil 1: Rechtstheoretische Untersuchung der Gewissensfreiheit, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 37 (1976).
- DERS.: Die religiöse Gewissensfreiheit im Sowjetstaat. Teil 2: Die Rechtsstellung der Gläubigen nach dem Grundrecht der Gewissensfreiheit, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 40 (1976).
- NÁHALKA, S.: The Persecution of the Catholic Church in Slovakia, in: Slovak Studies 1 (1961) S. 123 ff.
- NEWS AND COMMENT: Czechoslovakia, in: Eastern Churches Review (1968) S. 87 f. (zit.: NEWS, Czechoslovakia)
- PATOCK, Coelestin: Sowjetischer Kommentar zur gegenwärtigen Religionspolitik in der UdSSR, in: Ostkirchliche Studien 18 (1969) S. 43 ff.
- POTEMRA, L. A.: Ruthenians in Slovakia and the Greek Catholic Diocese of Prešov, in: Slovak Studies 1 (1961) S. 209 ff.
- RÉVÉSZ, László: Die Lage der Christen im kommunistischen Machtbereich, in: Politische Studien 5 (1977) S. 499 ff. (zit.: RÉVÉSZ, Christen)
- SIMON, Gerhard: Die Kirche in der Sowjetunion 1967/68, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 9 (1969).
- DERS.: Die Kirchen in der Sowjetunion — heute, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 34/35 (1970).
- DERS.: Die innerkirchliche Krise in der Sowjetunion, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 22 (1971).
- DERS.: Die katholische Kirche und der kommunistische Staat in Osteuropa, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 31 (1971).
- DERS.: Das sowjetische Religionsgesetz vom Juni 1975, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 14 (1976).
- DERS.: Die Christen und Moskaus Religionsgesetz, in: Digest des Ostens 11 (1976) S. 39 ff.
- STROBEL, Georg: Ukrainer und Lembken als Problem der nationalen Strukturwandlung und Umschichtung in Ostmitteleuropa nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 28 (1965).
- UDSSR — LAND DER WILLKÜR, GEFÄNGNIS DER VÖLKER, INFEKTIONSHERD DES LENINISMUS: in: Religion und Atheismus in der UdSSR 11 (1975), Anlage S. 1 ff.
- GOLD, MOURNING AND BLOOD — UKRAINE: A TRAGEDY WITHOUT FRONTIERS: in: Crusade for a Christian Civilisation 1 (1977). (zit.: Crusade)
- VRIES, G. de: I cattolici ruteni, in: La Civiltà Cattolica 1 (1950).
- DERS.: Soppressione della Chiesa greco-cattolica nella Subcarpazia, in: La Civiltà Cattolica 2 (1950). (zit.: VRIES, Soppressione)

Neue Religionsgesetze in Jugoslawien

Seit 1953 hatte ein „Grundgesetz über die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften“ auf Bundesebene in Jugoslawien das Verhältnis der rund 30 zugelassenen und anerkannten Konfessionen zum kommunistischen Staat geregelt¹. Mit einigen Ergänzungen und Veränderungen aufgrund der Verfassungsänderung von 1965 war es bis zur Annahme der jugoslawischen Verfassung 1974 gültig. Zwar sollte seine Gültigkeit bereits am 31. Dezember 1971 zu Ende gehen, doch da es noch keine neuen Gesetze auf Landesebene gab, behielt es in der Praxis seine Geltung bis zur Verabschiedung der Republikgesetze.

Die Bundesverfassung vom 21. Februar 1974 garantiert in Artikel 154 die Gleichheit der Bürger „ohne Rücksicht auf Nationalität, Rasse, Geschlecht, Sprache, Glaubensbekenntnis oder gesellschaftliche Stellung. Alle sind vor dem Gesetz gleich.“

In Artikel 174 heißt es: „Das Bekenntnis des Glaubens ist frei und Privatsache des Menschen. Die religiösen Gemeinschaften sind vom Staat getrennt und sind frei in der Ausübung ihrer religiösen Geschäfte und Gebräuche. Die religiösen Gemeinschaften können religiöse Schulen nur zur Ausbildung von Geistlichen gründen. Der Mißbrauch der Religion und der religiösen Tätigkeit für politische Zwecke ist verfassungswidrig.“

Die gesellschaftliche Gemeinschaft kann die religiösen Gemeinschaften materiell unterstützen. Die religiösen Gemeinschaften können in den vom Gesetz bestimmten Grenzen das Recht auf Immobilienbesitz haben.

Über diese grundsätzlichen Aussagen der Verfassung hinaus, regeln Gesetze auf Landesebene die Stellung der Konfessionen.“

Das Gesetz in Kroatien

Mit der Sozialistischen Republik Kroatien erhielt im Frühjahr 1978 auch das letzte jugoslawische Bundesland ein solches Religionsgesetz, nachdem dies in den übrigen Republiken des Vielvölkerstaates bereits in den Jahren davor geschah. Angesichts der Tatsache, daß die Mehrheit aller Katholiken Jugoslawiens in Kroatien lebt, kommt diesem neuen Gesetz über die Stellung der religiösen Gemeinschaften besondere Bedeutung zu.

1 Veröffentlicht im „Službeni list FNRJ“ Nr. 22 vom 27. Mai 1953.

In Slowenien hatte am 26. Mai 1976 das neue Religionsgesetz seine Gültigkeit erlangt, in Bosnien und Herzegowina am 4. Januar 1977. In allen Republiken war dabei den Bürgern ein Entwurf vorgelegt worden, über den in der Öffentlichkeit diskutiert werden konnte und wurde. In der Republik Bosnien und Herzegowina brachten das Erzbischöfliche Ordinariat Sarajevo, die Ordinariate Banja Luka und Mostar, die Franziskanerprovinzialate in Sarajevo und Mostar sowie der Priesterverband Änderungsvorschläge ein, von denen einige berücksichtigt wurden. In Kroatien stand der Gesetzentwurf den ganzen Januar 1978 über zur Diskussion. Die Vorlage war in der ersten Januar-Nummer der Agramer Kirchenzeitung „Glas Konzila“ abgedruckt worden. In Nummer 3 dieser Zeitung vom 5. Februar wurden die Änderungsvorschläge der Bischöfe veröffentlicht, die auch der staatlichen Kommission zugingen. Diese Änderungsvorschläge waren aufgrund vieler Zuschriften katholischer Gläubigen und Priester von einer Kommission erarbeitet worden.

Das endgültige Gesetz wurde am 24. März 1978 verabschiedet und am 11. April veröffentlicht, so daß es am 17. April in Kraft treten konnte. Am 18. März hatte die bekannte kroatische Zeitung „Vjesnik“ in ihrer Samstagbeilage Interviews mit kirchlichen Vertretern über das Gesetz veröffentlicht. Von katholischer Seite hatten sich der Erzbischof von Agram Franjo Kuharić, der auch Vorsitzender der Jugoslawischen Bischofskonferenz ist, der kroatische Jesuitenprovinzial Radojko Karaman, ein Pfarrer, ein Salesianer und zwei Nonnen dazu geäußert. Kuharić betonte, daß er die Tatsache der öffentlichen Diskussion positiv sehe, da dadurch allen Bürgern ein Mitspracherecht eingeräumt werde. Allerdings seien leider viele Verbesserungsvorschläge ohne Namen und Unterschrift eingegangen, was darauf hinweise, daß gewisse Kreise der gläubigen Bürger noch Bedenken und Befürchtungen hätten, sich offen für die Religionsfreiheit in ihrem Land einzusetzen. Zum Gesetz selber erklärte der Erzbischof, es dürfe nicht eine Aufzählung von Schutzmaßnahmen des Staates vor der religiösen Gefahr sein, sondern müsse offen und klar die Glaubensfreiheit und tatsächliche Gleichberechtigung für jeden Bürger beinhalten.

Kirchliche Einsprüche

Vergleicht man das verabschiedete Gesetz mit der Vorlage, so kann man feststellen, daß der Gesetzgeber manches klarer formulierte, aber dennoch vieles offenließ, so daß erst die Praxis ein endgültiges Urteil erlauben kann².

Während Artikel 1 gegenüber der Vorlage unverändert blieb („Das Glaubensbekenntnis ist frei und Privatsache des Menschen“) hatte Artikel 2, Abs. 3, ur-

2 Vgl. dazu auch die Stellungnahme von Wolfgang Grycz „Neue Sorgen für Kroatiens Katholiken“ in: Informationen und Berichte. Digest des Ostens 2/1978, S. 1—8.

spränglich gelautet: „Die Tätigkeit der religiösen Gemeinschaften muß in Einklang mit der Verfassung und den Gesetzen stehen.“ Nun lautet das Gesetz: „Die Tätigkeit der religiösen Gemeinschaften darf nicht im Gegensatz zur Verfassung und den Gesetzen stehen.“ Hier setzte sich der Standpunkt der Kirche durch, die verhindern wollte, daß die Vorlage eine Verpflichtung der Religionsgemeinschaften auf die marxistische Lehre (und damit auch den Atheismus) mit sich bringen könnte. An mehreren Stellen wurde im Einklang mit den bischöflichen Vorschlägen statt „kann“ und „kann nicht“ ein klareres „darf“ oder „darf nicht“ gesetzt.

In Artikel 8 des Entwurfes hatte es über die Möglichkeiten kirchlicher Presse geheißen: „Die Glaubensgemeinschaften können im Rahmen ihrer Tätigkeit religiöse Presseorgane und andere Publikationen religiösen Inhaltes herausgeben und vertreiben.“ Hier hatten die Bischöfe mit Recht befürchtet, daß diese Formulierung zu eng gefaßt sei, da das Verkürzen des Inhaltes der Kirchenpresse auf das rein Religiöse aus den weitverbreiteten und oft gelesenen Kirchenzeitungen nur fromme Blättchen gemacht hätte. Die Bischöfe hatten deshalb folgenden Text vorgeschlagen: „Die Glaubensgemeinschaften haben das Recht, über Informationsmedien ihre Meinungen auszudrücken und zu verkünden und über alle Ereignisse im Lande und im Ausland zu berichten, die für das Leben und die Arbeit der Gläubigen von Interesse sind. Die Glaubensgemeinschaften können Presseorgane herausgeben und Informationen durch andere Medien verbreiten.“ Das verabschiedete Gesetz übernahm von diesem Vorschlag nichts, sondern nahm lediglich anstelle des Ausdrucks „und andere Publikationen religiösen Inhaltes“ die Fassung „und andere religiöse Publikationen“, die eine etwas weitere Interpretation ermöglicht.

Daß in Artikel 9 des Entwurfes in Absatz 1 der Mißbrauch der Religion für politische Zwecke verboten wird, wurde auch von der katholischen Hierarchie gutgeheißen, doch konnten sich die Bischöfe nicht mit Absatz 2 dieses Artikels im Entwurf einverstanden erklären, wo es hieß: „Den Glaubensgemeinschaften, ihren Bediensteten wie auch ihren Angehörigen, wenn sie im Namen der Glaubensgemeinschaften tätig sind, ist weder die Organisierung noch die Ausübung einer gesellschaftlichen oder gesellschaftlich-ökonomischen Tätigkeit erlaubt, die nicht direkt den Bedürfnissen der Glaubensgemeinschaft oder den religiösen Bedürfnissen der Gläubigen dient.“

Hierzu führten die Bischöfe aus, daß dieser Absatz eine wesentliche religiöse Tätigkeitsform der Kirche, die Caritas, ausschließe, auf die verschiedene Konfessionen nicht verzichten können, ohne sich selbst zu verleugnen. Das gerade aber soll der Kirche unmöglich gemacht werden, ebenso die bescheidenen Formen kirchlicher Jugendarbeit und der Betreuung von Kindern, Alten und Kranken. Dieser Entwurf würde bedeuten, der Kirche das Recht und die Pflicht zu nehmen, gute Werke zu tun, auf die sie kraft eines staatlichen Gesetzes nicht verzichten

kann und darf, denn diese Tätigkeit ist ihr auf jeder Seite des Evangeliums auferlegt. Wenn es jedem Menschen und den gesellschaftlichen Institutionen erlaubt ist, Werke der Barmherzigkeit zu üben — mit welchem Recht kann man das dann der Kirche verbieten, die das in ihrer ganzen Geschichte getan hat, wobei sie sich an Christi Botschaft hielt: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

Die Bischöfe gingen soweit festzustellen, daß dieser Absatz „keinerlei verfassungsmäßige Rechtfertigung hat und daß er fallengelassen werden muß“. Stattdessen forderten sie einen Absatz „Jede Beleidigung religiöser Gefühle und Überzeugungen ist verboten“, um die vielfach praktizierte Verspottung von religiösen Organen, Erscheinungsformen und Gefühlen zu verhindern, was insbesondere in Schulen von Lehrern gegenüber gläubigen Schülern unter Mißbrauch der Autorität der Lehrer geschieht.

Leider ist dieser Vorschlag der Bischöfe nicht berücksichtigt worden.

Einen Gefahrenpunkt sahen die Bischöfe auch in dem Artikel 16 des Entwurfes über den Religionsunterricht, der wie nach dem Grundgesetz von 1953 nur in kircheneigenen Räumen stattfinden darf. In Absatz 2 dieses Artikelentwurfes aber sollte eine „offensichtlich verfassungswidrige Beschränkung des Elternrechtes auf die Erziehung der Kinder“ Gesetzeskraft erhalten, wenn für den Besuch des freiwilligen Religionsunterrichtes nicht nur die Zustimmung der Eltern, sondern auch die Zustimmung des Schülers erforderlich sei und damit schon ein sechs oder sieben Jahre alter Volksschüler gegen den Willen seiner Eltern stimmen könne. Deshalb erklärten die Bischöfe:

„Ein so formulierter Artikel 16 des Gesetzes wäre eine flagrante Verletzung des Menschenrechtes auf Erziehung sowie der religiösen Freiheit und ist deshalb absolut unannehmbar. Das ist eine ausdrückliche Bevorzugung der atheistischen Weltanschauung, die durch dieses Gesetz geschützt wird. Deshalb ist das unvereinbar mit der Behauptung, daß es in unserem System keinen Staatsatheismus gibt. Wenn die Glaubensüberzeugung ein privates Gebiet des Bürgers ist, dann ist auch die atheistische Überzeugung genauso ein Privatgebiet des Bürgers, und der Staat kann in diesen Überzeugungen niemandes Richter sein.“

Noch weiter ging Absatz 3 des Artikels, der den Religionsunterricht verbietet, der zu geistig-körperlicher Überlastung der Kinder führen würde. Mit Recht befürchteten die kroatischen Bischöfe, daß hier Religionsgegnern unter den Lehrern die Möglichkeit gegeben würde, willkürlich Kindern die Teilnahme am Religionsunterricht wegen dieser „geistig-körperlichen Überlastung“ zu verbieten.

Im Gesetz wurde dieser Entwurf zu Artikel 17, und zwar in entschärfter Form. Nur der Minderjährige über 14 Jahren muß seine Zustimmung zum Religionsunterricht geben. Der Passus „wegen psychisch-physischer Erschöpfung“ wurde gestrichen. Es heißt nur, daß Religionsunterricht nicht während der regulären Schulstunden stattfinden kann.

Einschränkungen überwiegen

Im neuen Religionsgesetz überwiegen — wie das auch Erzbischof Kuharić ausdrückte, einschränkende Bestimmungen für die Kirche. Detailliert werden ganze Strafregister angeführt, und wird angegeben, welche Geld- oder Haftstrafen zu verhängen sind, wenn die Glaubensgemeinschaften den ihnen von diesem Gesetz gewährten Lebensraum überschreiten. Dies wird in ersten Stellungnahmen von kirchlichen Kreisen bedauert, doch auch die Hoffnung ausgedrückt, daß manche offengehaltenen Formulierungen in Zukunft weitherzige Interpretationen ermöglichen.

Eine ausführliche Stellungnahme zu einem der Gesetze liegt bisher nur für das Gesetz in Bosnien und Herzegowina vor. In der Zeitschrift „Nova et Vetera“ veröffentlichte Velimir Blažević eine „Rückschau auf das Gesetz über die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften in der Sozialistischen Republik Bosnien und Herzegowina“³. Er schildert darin eingangs den Ablauf bei der Verabschiedung des Gesetzes in diesem Bundesland Jugoslawiens und analysiert das Gesetz in all seinen Bestimmungen.

Blažević stellt dabei auch in einer Tabelle die jeweiligen Artikel des Bundesgesetzes von 1953 und des Landesgesetzes von 1976 gegenüber, wobei sich doch in sehr vielen Punkten Übereinstimmung ergibt. Blažević ist der Meinung, daß das Gesetz nicht vollkommen ist, daß aber gegenwärtig zu seiner Verbesserung oder Veränderung nichts getan werden könne und daß er dies mit seinem Beitrag auch nicht wolle. Auch wenn manche Formulierungen des Gesetzes übertrieben rigoros klängen, so ergäben sie nach seiner Meinung doch Möglichkeiten für einen elastischeren Einstieg und für Lösungen in konkreten Fragen und einzelnen Fällen. Die prinzipiellen Standpunkte und Prinzipien über die Religionsfreiheit seien genügend weitgefaßt und zufriedenstellend. Allerdings gäbe es auch einige unnötige Einschränkungen und Begrenzungen des religiösen Freiheitsraumes und der religiösen Ausübung. „Sicher ist, daß es weder im Interesse der Gesellschaft in ihrer Gänze noch der einzelnen Religionsgemeinschaften liegt, daß es zu Mißverständnissen und Streitfällen in der Beziehung zwischen den religiösen Gemeinschaften und den staatlichen Organen kommt. Wenn man die allgemeinen Verfassungsprinzipien achtet, und guter Wille auf beiden Seiten vorhanden ist, lassen sich konkrete Fragen leicht und zufriedenstellend lösen“⁴.

Ob das, was Blažević in der spezifisch bosnischen Situation vor Augen hat, auch für Kroatien gilt, wird die Zukunft erweisen.

3 Velimir Blažević, Osvrt na Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica u SR BiH. In: Nova et Vetera. 27 (1977) Heft 1, S. 145—167.

4 Ebd. S. 167.

Katholische Presse in Polen

Folgt man den Darstellungen in den offiziösen, vor allem in den für das Ausland bestimmten polnischen Publikationen, so gewinnt man den Eindruck, als gäbe es in der Volksrepublik Polen, diesem kommunistisch regierten Land, von dessen Bevölkerung sich mindestens 80 Prozent als gläubige Katholiken bezeichnen, eine blühende katholische Presse. So heißt es in dem auch in deutscher Sprache vorliegenden Buch „Polen – Geschichte, Wirtschaft und Kultur“, das 1966 erschienen ist: „Der katholischen Presse steht ein weites Betätigungsfeld offen. Es gibt ca. 50 katholische Zeitschriften verschiedenen Profils, Charakters und Gepräges, darunter rein kirchliche, von Diözesankurien herausgegebene Zeitschriften, wie z. B. die Wochenschriften ‚Gość Niedzielny‘ (Der Sonntagsgast) und ‚Przewodnik Katolicki‘ (Katholischer Wegweiser). Die katholischen Monatsschriften ‚Homo Dei‘ und ‚Ateneum Kapłańskie‘ (Atheneum des Priesters) befassen sich hauptsächlich mit theologischen Problemen und sind vor allem für Priester bestimmt. Andere Pressepublikationen werden von katholischen weltlichen Gruppen verschiedener Tendenzen herausgegeben¹.“

Eine neuere polnische Eigendarstellung, das 1974 im Verlag Interpress in Warschau erschienene voluminöse Werk „Polen“, weiß sogar von 61 Titeln und einer Gesamtauflage von 600 000 Exemplaren zu berichten, mit denen „die römisch-katholische Presse“ in Polen vertreten sei. Demzufolge erschienen im Jahr 1971 „46 kirchliche Zeitschriften in einer Auflage von 229 000 Exemplaren und 16 Zeitschriften weltlicher katholischer Vereinigungen in einer Auflage von 350 000 Exemplaren“².

In dem von dem polnischen „Chefatheisten“, Wiesław Myslek, zusammen mit M. T. Staszewski 1975 herausgegebenen Standardwerk „Polityka wyznaniowa“ (Religionspolitik) werden im Kapitel über die religiöse Presse folgende Zahlen genannt: „Zur Zeit erscheinen 60 römisch-katholische Periodika, darunter 25 Amtsmonatsschriften der Diözesankurien, die innerkirchlich unter Umgehung des (staatlichen) Vertriebsunternehmens ‚Ruch‘ verbreitet werden, ferner zwei Wochenzeitungen kirchlicher Verlage, die für katholische Laien bestimmt sind . . .³“ Mit diesen beiden Wochenzeitungen sind der in Polen (Poznań) erscheinende „Przewodnik Katolicki“ und die in Kattowitz (Katowice)

1 „Polen – Geschichte, Wirtschaft, Kultur“, Warschau 1966, S. 121–122.

2 Sammelband „POLEN“, Warschau 1974, S. 233.

3 „Polityka wyznaniowa, tło, warunki, realizacja“ (Kirchenpolitik, Hintergrund, Bedingungen, Verwirklichung), Warschau 1975. Kollektivarbeit unter Redaktion von W. Myslek und M. T. Staszewski, S. 328.

erscheinende Wochenzeitschrift „Gość Niedzielny“ gemeint. Diese Periodika, deren Auflage in der eben genannten Quelle mit 50 000 bzw. 90 000 angegeben wird, sind nun in der Tat die einzigen kirchlichen Wochenzeitungen im eigentlichen Sinne, die für eine breitere Öffentlichkeit gedacht sind. Zu ihnen gesellt sich als einzige Wochenzeitung, die in voller Loyalität zur kirchlichen Hierarchie von Laien redigiert wird, der in Krakau erscheinende „Tygodnik Powszechny“ (Allgemeine Wochenzeitung).

Klage der Bischöfe

So nimmt es nicht wunder, daß im Hirtenbrief der polnischen Bischöfe zum Jahrestag der Massenmedien 1978 nur diese drei Wochenzeitungen als „katholisch“ bezeichnet werden. Dabei wird geklagt, daß diese drei Periodika eine wöchentliche Gesamtauflage von kaum 190 000 Exemplaren haben, „während der Bedarf für diese Zeitschriften viele Millionen erreicht“⁴.

Die Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ hat ihre besondere Geschichte. Diese ist eng mit der katholischen Gruppe ZNAK (Das Zeichen) verbunden, die nach dem Kriege in vertrauensvoller Zusammenarbeit mit der Amtskirche entstand und erst 1976 durch Druck und Versprechungen gespalten wurde. Die Zeitung „Tygodnik Powszechny“ blieb jedoch ihren ursprünglichen Traditionen treu und ist heute weiterhin in der Hand der authentischen ZNAK-Gruppe.

Bereits im März 1945 unter Fürst Adam Stefan Sapieha, dem Erzbischof von Krakau, gegründet, wurde diese Zeitung 1953 von den staatlichen Behörden ihrer Redaktion entzogen, nachdem sich diese geweigert hatte, einen Lobartikel nach Stalins Tod zu veröffentlichen. Der „Tygodnik Powszechny“ wurde dann der regimetreuen PAX-Gruppe übergeben. Erst nach Beginn des „Tauwetters“ im Jahre 1956 erhielt die ursprüngliche Redaktion ihre Wochenzeitung zurück.

Aber auch später blieb der „Tygodnik Powszechny“ von Repressionen der Behörden nicht verschont. Ihre Auflage von 50 000 Exemplaren wurde um 10 000 gekürzt, als die damals noch im polnischen Parlament (Sejm) vertretenen Abgeordneten der ursprünglichen ZNAK-Gruppe „das Eigentum der Kirche in den Westgebieten anmahnten“⁵. Als Chefredakteur Jerzy Turowicz zu den Mitunterzeichnern eines Protestbriefes von 34 polnischen Intellektuellen zum Problem der kulturellen Freiheit gehörte, wurde die Auflage um weitere 10 000 Exemplare beschnitten. Die letztere Beschränkung wurde eineinhalb

4 Hirtenbrief der Bischöfe zum Jahrestag der Massenmedien (17. 9. 1978), in: Dokumentation des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden „Dialog in Polen 1978“.

5 Andrzej Micewski, „Katholische Gruppierungen in Polen“, München – Mainz, S. 252.

Jahre später wieder rückgängig gemacht, jedoch nicht die erste Kürzung. Der Warschauer katholische Publizist und Historiker Andrzej Micewski schreibt darüber: „Seitdem liegt die ursprünglich 50 000 Exemplare betragende Auflage fest bei 40 000 Stück. Sogar nach dem Dezember 1970, als die Staatsbehörden der Kirche das Eigentum an Kirchenobjekten in den Westgebieten zurückgaben, erhielt der ‚Tygodnik‘ das Papier nicht wieder, das er verloren, als sich die Gruppe zu Zeiten Gomulkas in dieser Frage im Sejm geäußert hatte.“

Wenn man bedenkt, daß sich von den über 34 Millionen Einwohnern der VR Polen fast 30 Millionen als gläubig betrachten, dann ist die Gesamtauflage der von kirchlicher Seite oder in enger Verbindung mit der Kirche herausgegebenen Zeitungen (190 000 Exemplare) in der Tat nur ein Tropfen auf den heißen Stein. Dem steht eine viele Millionen umfassende Auflage allein der von der Partei kontrollierten Tages- und Wochenpresse gegenüber.

Im Zusammenhang mit den drei katholischen Wochenzeitungen schreiben die polnischen Bischöfe in dem genannten Hirtenbrief: „Wir spüren den enormen Mangel an katholischen Zeitungen, und als solche anerkennen wir nur diejenigen Publikationen, die sich von den Wahrheiten des Glaubens und der christlichen Moral leiten lassen und die auf dem Boden der katholischen Soziallehre stehen.“ Und weiter heißt es in dem gleichen Absatz: „Es kann nicht als normal angesehen werden, daß die Katholiken keine Möglichkeit haben, die katholische Presse und religiöse Bücher zu erwerben.“ Vor allem erwarten die polnischen Bischöfe, daß „wenigstens eine unabhängige katholische Tageszeitung“ zugelassen wird.

Weitere Organe der ZNAK-Gruppe

Neben der Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ gibt die eigentliche ZNAK-Gruppe in Krakau seit 1946 die religiös-philosophische Monatsschrift „Znak“ sowie in Warschau seit 1959 die Monatsschrift „Więź“ (Das Band) heraus, wobei die letztere sich das Ziel gesetzt hat, auch aktuelle gesellschaftliche, kulturelle und politische Themen im Rahmen der gebotenen Möglichkeiten zu behandeln. Für beide Zeitschriften wird eine Auflage von je 7000 Exemplaren genannt⁷.

Ebenso wie alle anderen Presseorgane sind auch die beiden Monatszeitungen der staatlichen Zensur unterworfen, an deren Praxis der Primas der katholischen Kirche in Polen, Kardinal Wyszyński, am 6. November 1978 erneut scharfe Kritik übte⁸.

6 Ebenda.

7 Andrzej Micewski, a. a. O., S. 315.

8 KNA, Aktueller Dienst Vatikan, 8. 11. 1978.

Im erwähnten Hirtenbrief über die Massenmedien heißt es zum gleichen Problem: „Es ist nicht gerecht, wenn man staatlicherseits Menschen mit anderer gesellschaftlicher und politischer Weltanschauung nicht zu Wort kommen läßt. Die staatliche Zensur war stets und ist weiterhin eine Waffe totalitärer Systeme. Mit Hilfe der Zensur will man nicht nur das geistige Leben der Gesellschaft, die öffentliche Meinung lenken, sondern man lähmt sogar das kulturelle und religiöse Leben der ganzen Nation.“

Die Monatszeitschrift „Więź“, die in letzter Zeit besonders mit Veröffentlichungen zu Menschenrechtsfragen viele Freunde in Polen gewonnen hat, ist seit der Spaltung der ZNAK-Gruppe in akute wirtschaftliche Bedrängnis geraten. Wie in ähnlichen Fällen in Volkspolen üblich, hatte diese Zeitschrift ihre wirtschaftliche Basis in einem Wirtschaftsunternehmen („Libela“), an dem sie als Gesellschafter beteiligt war. Diese wirtschaftliche Basis ist ihr entzogen worden, wobei die von ZNAK abgespaltenen Kräfte eine unrühmliche Rolle gespielt haben. Diese Spaltergruppe scharf vor allem um die sogenannte ODISS, benannt nach dem Warschauer „Zentrum für Dokumentation und Soziale Studien“ (Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych).

Diese Gruppierung ODISS, die heute im Gegensatz zur echten ZNAK im Parlament vertreten ist, gibt im Rahmen dieses Zentrums die Monatszeitschrift „Chrześcijanin w świecie“ (Christ in der Welt) heraus. Ihre spalterische Tätigkeit wurde auf der 165. Plenarkonferenz der polnischen Bischofskonferenz im Oktober 1978 unmißverständlich verurteilt⁹.

Das Verlagsunternehmen „Pax“

Der einzige Verlag, der wirklich große Zeitungsauflagen haben darf, ist das Verlagsunternehmen „Pax“, das der schon erwähnten Vereinigung gleichen Namens gehört. Dieser auf die Linie der polnischen Regierung festgelegten PAX-Organisation ist es als einziger gestattet, eine Tageszeitung herauszugeben, die — weil sie das einzige über katholisches Geschehen in der Welt berichtende Tagesblatt ist — auch von Nichtanhängern der Bewegung gelesen wird. Das Buch „Polityka wyznaniowa“ nennt auf Seite 365 für diese Tageszeitung „*Slowo Powszechne*“ (Allgemeines Wort) eine Tagesauflage von 90 000 Exemplaren, wobei die Samstag/Sonntag-Ausgabe 200 000 erreiche. In Widerspruch zu dieser Angabe heißt es auf Seite 328 des gleichen Werkes, daß die Samstag/Sonntag-Ausgabe nur 120 000 Exemplare habe. Wenn man jedoch

⁹ Vgl. Communiqué der 165. Plenarkonferenz des polnischen Episkopats vom 5. 10. 1978; polnischer Text in Besitz des Verfassers.

berücksichtigt, daß die von den Bischöfen als kirchlich akzeptierten Wochenzei-
tungen insgesamt nur eine Auflage von wöchentlich 190 000 Stück haben, so
werden auch hier bedeutende Disproportionen sichtbar.

Darüber hinaus verfügt PAX über die Wochenzeitung „WTK“ (Wroclawski
Tygodnik Katolicki – Breslauer Katholische Wochenzeitung) mit einer Auflage
von 50 000, über die Wochenzeitungen „Kierunki“ (Richtungen) mit 20 000
sowie „Zorza“ mit 50 000 Exemplaren.

Ferner gibt PAX die Monatsschrift theoretischen Charakters „Zycie i Myśl“
(Leben und Denken) mit 5000 und die Zeitschrift „Biuletyn Wewnętrzny“
(Internes Bulletin) mit 2000 Stück heraus. Außerdem darf die genannte Organi-
sation das Presse-Bulletin „Das katholische Leben in Polen“ verbreiten, das in
Englisch, Deutsch, Französisch, Italienisch und Spanisch erscheint und ins Aus-
land verschickt wird¹⁰.

Die Vereinigung PAX bemüht sich, in ihren Organen mit der christlichen
Lehre und Moral nicht in Widerspruch zu geraten, ja sie pflegt sogar das Image
einer besonders kirchenergebenen Einstellung. Dennoch kann nicht übersehen
werden, daß diese Gruppe in den über 30 Nachkriegsjahren objektiv eine
für die Kirche schädliche Rolle gespielt hat. Dies kam vor allem in den Jahren
des ausgehenden Stalinismus sowie bei der Kampagne des Staates gegen die
polnischen Bischöfe zum Ausdruck, als diese in den Jahren 1965/1966 im Zu-
sammenhang mit der Versöhnungsbotschaft an ihre deutschen Mitbrüder einer
ungezügelter Agitation ausgesetzt waren.

Mehrfach haben die polnischen Bischöfe auf diese Rolle von PAX hinweisen
müssen. So ist es auch erklärlich, daß die Organe dieser Vereinigung nicht als
kirchliche Zeitungen anerkannt werden. Dabei wird von der Amtskirche oft
der sprachlich feine Unterschied gemacht, daß man diese Publikationen nicht
als „katholische Zeitungen“ bezeichnet, sondern als „Zeitungen von Katholi-
ken“. Allerdings wird nicht verhehlt, daß auch diese Zeitungen – wie auch der
Buchverlag PAX – manches positive religiöse Wissen vermittelt haben. Den-
noch wird in den Augen der Bischöfe – und auch der meisten Laien – die
negative Rolle dieser Gruppe PAX und ihrer Organe als gravierender einge-
stuft.

Als dritte Gruppe im katholischen Bereich neben ZNAK und PAX existiert
noch die Christlich Soziale Gesellschaft (Chrześcijańskie Stowarzyszenie Spo-
leczne). Diese Gesellschaft gibt die populär gehaltene Wochenzeitung „Za i
Przeciw“ (Dafür und Dagegen), die vor allem für Auslandspolen gedachte
Monatsschrift „Hejnal Mariacki“, ferner die theoretische Monatsschrift „Mate-
rialy Problemowe“ (Problemmaterialien) sowie das für das Ausland bestimmte

10 Angabe nach W. Myslek/M. T. Staszewski, „Polityka Wyznaniowa“, S. 365.

„*Informations-Bulletin*“ in englischer, französischer und deutscher Sprache heraus. Diese kleinste Gruppe katholischer Laien steht am weitesten „links“ und ist mehr noch als PAX dem Willen des Staates unterworfen.

Kardinal Wyszyński: Es bleibt nur die Kanzel

In seiner berühmten Rede vom 6. Januar 1978 in Warschau, die prinzipiell in einem sehr versöhnlichen Ton gehalten war, forderte der Primas von Polen, Kardinal Wyszyński, „einen größeren Bereich gesellschaftlicher Freiheit“. Dabei stellte er fest: „Die Kirche erwartet auch eine authentische katholische Presse und die Möglichkeit, solche Bücher und Publikationen herauszugeben, die die Arbeit zum moralischen Aufbau der Nation verbessern würden. Es geht darum, nicht nur über die Kanzel und die Katechese Wirkung auszuüben, sondern auch durch gesellschaftlich-verlegerische Tätigkeit¹¹.“

Der Primas erklärte sodann, daß der Episkopat nicht einmal die Möglichkeit habe, seine Hirtenbriefe an die Gläubigen in schriftlicher Form zu verbreiten. Er sagte „Wie wir wissen, werden sie von den Kanzeln verlesen. Wir können sie euch nicht in anderer Form, nämlich über Massenmedien, mitteilen.“ Und resignierend erklärte er: „Es bleibt nur die Kanzel.“

Als kleine Sensation wurde es empfunden, daß diese Predigt Kardinal Wyszyńskis dann in der Krakauer katholischen Wochenzeitung „*Tygodnik Powszechny*“ in voller Länge, mit allen kritischen Tönen, abgedruckt werden konnte und sogar ein Echo in der laizistischen Presse fand. Vielen erschien dies als Symptom eines beginnenden neuen „Taufwetters“ in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Inzwischen sind diese Hoffnungen eher wieder abgeklungen. Zumindest im Bereich der kirchlichen Presse sind – bisher – keinerlei Verbesserungen zu verzeichnen.

¹¹ Stefan Kardinal Wyszyński: „Der Geist des Evangeliums in der Organisierung des gesellschaftlich-beruflichen und öffentlichen Lebens“, in: Dokumentation des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden „Dialog in Polen 1978“.

Buchbesprechungen

Francisco Prieto Gil, *Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht*. Zur Geschichte des Rechts und zu seiner christlichen Begründung heute, Band 22 – Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1976.

Die Mobilität der heutigen Menschen, oft schon das Gastarbeiter-Problem und nicht selten Beispiele der DDR führen die Aktualität der Aus- und Einwanderungspraxis vor Augen und lassen nach ihrem Rechtscharakter fragen. Wer sich darüber informieren will, der sei auf die vorliegende Neuerscheinung hingewiesen.

Die *Auswanderungsfreiheit* ist in den Verfassungen einiger Staaten und vor allem in den Dokumenten der UN ausdrücklich als Menschenrecht aufgenommen und in den nicht-kommunistischen Ländern in der Praxis anerkannt.

Daß eine Anerkennung auch der *Einwanderungsfreiheit* erfolge, ist ein Desiderat dieser Münchener Dissertation und ihr Autor, Francisco Prieto Gil, beruft sich dabei besonders auf Pius XI. und seinen Grundsatz „*Civitas homini, non homo civitati existit*“ in der Enzyklika *Divini Redemptoris*, AAS 29 (1937) 79.

Demnach sei die Negierung der Einwanderungsfreiheit veraltet; ihre Nichtanerkennung beruhe auf Überbetonung der Staatsmacht und des Kollektiv-Egoismus. – Eine Menschenrechtsbeschränkung aber könne nur gerechtfertigt sein, wenn durch seine ungehinderte Ausübung unter den gegebenen Umständen das Wohl anderer Menschen verletzt würde.

Hier nun melden sich beim Rezensenten Bedenken an: Müßte dieser Nebensatz Gils nicht zum Hauptsatz, ja zur Voraussetzung gemacht werden? – Nur dort, wo es wirklich noch herrenloses Land und herrenloses Gut gibt, scheint eine solche Nichtverletzung von Rechten von vornherein möglich. Ansonsten haben die Einwohner, so sie legitime Erwerbstitel aufweisen können, ihr gutes Heimatrecht; das aber ist doch noch der Regelfall; im einzelnen wird nach dem „stärkeren Recht“ gesucht werden müssen.

Das Aufsuchen eines Landes aus Erwerbsgründen, noch weniger zu Besuchszwecken unterliegt i. a. keiner Rechtsfraglichkeit; dies aber bedeutet noch nicht Domizilsbegründung und Einwanderungsrecht. Hier hat die Staatsmacht ihren Bürgern zunächst vollen Schutz zu gewähren und nur unter Beachtung der Einwohnerrechte kann das grundsätzliche Einwanderungsrecht gewährleistet werden. Sonst würde die Anerkennung eines absoluten Einwanderungsrechtes sogar jede Eroberung und gewaltsame Landnahme legalisieren.

In flüssiger Sprache und mit tiefer Sachkenntnis schildert der Autor auch die *Geschichte* zum geltenden Recht: Selbst Rechtsdenker vom Range eines L. de Molina negieren das Aus- und Einwanderungsrecht, das „*jus peregrinandi*“ hänge – vom Missionsrecht abgesehen – vom Willen der Einheimischen ab. Vgl. dazu: J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium – Spanische Kolonialethik im goldenen Zeitalter*, Trier 1969.

Doch gab es stets auch Verteidiger des nach Franc. de Vitoria angeborenen Menschenrechtes, wengleich die Naturrechtslehrer des 17. u. 18. Jahrhunderts (Hugo Grotius,

Samuel Pufendorf und dann Emer de Vattel) ihren Zeit- und Staatsverhältnissen anzupassen versuchten.

Die im gleichen Jahr bei Braumüller, Wien, von Ed. Kroker und Theodor Veiter herausgegebene wissenschaftliche Abhandlung „Rechtspositivismus, Menschenrechte und Souveränitätslehre in verschiedenen Rechtskreisen“ konnte noch nicht berücksichtigt werden; sie sei zur Vertiefung empfohlen.

Braunstein/Königstein

Ernst Tatarko, Die Bistümer in der Slowakei.

Unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Pfarrgemeinden. Hilfsbund Korpatendeutscher Katholiken e. V. Stuttgart 1978, 312 Seiten.

Seit dem 10. Januar 1978 gibt es eine eigene slowakische Kirchenprovinz. Metropole ist die bisherige Apostolische Administratur Tyrnau, der die Bistümer Neutra, Neusohl, Zips, Kaschau und Rosenau unterstehen. Über diese slowakischen Bistümer legt Pfarrer Ernst Tatarko aus der Zipser Diözese ein Buch vor, dessen Erscheinen nur zu begrüßen ist, da die Literatur zu diesem Thema bisher meist nur in slowakischer und ungarischer Sprache zugänglich war. 1971 hatte der St. Adalbert-Verein in Tyrnau einen Schematismus herausgebracht, der die ganze heutige Slowakei, also das alte „Oberungarn“ umfaßte. Pfarrer Tatarko hat zwar daraus alle Angaben der heutigen Situation einbezogen und nennt für jede Diözese unter dem Titel „Die heutige Gliederung des Bistums . . .“ Dekanate, Pfarreien und Kirchen (mit Gründungsjahren), doch geht er weit über den Schematismus hinaus und schafft durch seine historischen Einführungen zu den einzelnen Diözesen, vor allem aber durch die besondere Berücksichtigung der ehemals deutschen Pfarrgemeinden ein Werk, das für jeden von Wichtigkeit ist, der sich mit der kirchlichen und ethnopolitischen Situation im Nordwestkarpatenraum beschäftigt. So werden z. B. die deutschen Pfarrgemeinden und Filialen in der Preßburger Sprachinsel eigens behandelt (S. 77–87), ebenso die deutschen kirchlichen Gemeinden im Bistum Kaschau (S. 121 f.), das Hauerland (S. 151–157) und die Pfarrgemeinden mit deutschem Gottesdienst der übrigen Diözesen. Die Multinationalität der Slowakei wird besonders in der Kirche sichtbar, wo uns bei vielen Pfarreien Gottesdienste und Predigten in drei Sprachen (slowakisch, ungarisch und deutsch) begegnen.

Besonderen Raum nimmt das Bistum Zips ein (S. 204–289), wo bereits im 13. Jahrhundert ein Propst mit bischöflichen Funktionen am Martinsberg bei Kirchdorf residierte und vielleicht schon um 1400 ein Bistum bestand, allerdings erst 1776 die Diözese in der heutigen Form errichtet wurde. Tatarko stellt uns alle Zipser Bischöfe bis zur Gegenwart vor und behandelt dann eigens die Leutschauer Sankt-Jakobskirche mit ihrem einzigartigen Hochaltar, den Meister Paul schuf. Ein eigenes Kapitel ist der Fraternität der 24 Pfarrherren in der Zips gewidmet, die sich für das Wirken der Priester als ein geistiges Forum hohen Ranges erwies.

In einem Anhang sind u. a. Auszüge aus den Satzungen der Fraternität, die Matricula Goltziana und der Wortlaut der Verpfändungsurkunde der 13 Zipser Städte an den polnischen König Wladislaus Jagello abgedruckt. Ein Literaturverzeichnis nennt wichtige Titel in lateinischer, deutscher, ungarischer und slowakischer Sprache und rundet das Buch ab. Eine Vielzahl von Illustrationen ergänzen den Inhalt und machen dieses Werk von Ernst Tatarko noch wertvoller und empfehlenswerter.

Rudolf Grulich

Materialien zur Situation der Katholischen Kirche in der ČSSR. III. Zusammengestellt von Anton Tatransky. Sozialwerk der Ackermann-Gemeinde München 1978, 63 Seiten.

Zum dritten Male innerhalb einer relativ kurzen Zeitspanne legt die Ackermann-Gemeinde als Interessengemeinschaft engagierter sudetendeutscher Katholiken wieder Materialien zur gegenwärtigen kirchlichen Lage in der Tschechoslowakei vor. Wie bereits in anderen Publikationen der Ackermann-Gemeinde erhält der Leser mit diesen Materialien einen Einblick in die wirkliche Lage der Christen in unserem Nachbarland, wo seit Jahren die Kirche in einem Maße unterdrückt wird, daß nur das Wort Verfolgung die Situation trifft. Die Dokumentation wird eingeleitet mit der Übersetzung des Artikels „Der Sozialistische Staat und die Religion“, den der Direktor des Sekretariates für kirchliche Angelegenheiten beim Präsidium der tschechoslowakischen Regierung, Karel Hruza, im Vorjahr in Rude Pravo veröffentlicht hatte und in dem er den Westen der verleumderischen Kampagne gegen die ČSSR beschuldigt. Er will in seinem Artikel „als beste Antwort auf diese Erdichtungen und Unwahrheiten . . . auf die Wirklichkeit hinweisen“. Seine schönfärberischen Verfälschungen der tatsächlichen Lage werden in Abschnitt 2 der Materialien Punkt für Punkt widerlegt (S. 18–35). Im folgenden kommen noch Stimmen des Protestes zu Wort, so Briefe von gläubigen Menschen an den Präsidenten der ČSSR und an das Föderalparlament, der Wortlaut eines Flugblattes zur innerkirchlichen Auseinandersetzung um die Charta 77 und Briefe von Geistlichen. Ein Sitzungsbericht der Parteiführung in einem Bezirk der nördlichen Slowakei zeigt aus erster Hand die systematischen und immer intensiver werdenden Bestrebungen der KP in der Tschechoslowakei, die Kirchen völlig unter Kontrolle zu bringen und die vollständige Atheisierung der Bevölkerung zu erreichen. So heißt es in diesem Bericht aus dem Bezirk Dolný Kubin wörtlich: „Die Genehmigung für Beichtväter an Ablaß-Tagen werden eingeschränkt, auch die Genehmigungen für den Bau neuer kirchlicher Objekte, für ihre Erhaltung, für den Einbau von Zentralheizungen in Kirchen u. a. m. werden auf ein erträgliches Ausmaß eingeschränkt. Begrenzt wird die Erlaubnis zur Erteilung der Firmung und zu anderen kirchlichen Veranstaltungen. Eingeschränkt wird auch der Religionsunterricht durch andere Personen als Geistliche. Systematisch wird durch den Bezirks-Kirchensekretär die Tätigkeit der Geistlichen beobachtet . . .“

Die Schrift kann ihre Absicht voll erfüllen: der Öffentlichkeit die Wahrheit zu sagen. Die Solidarität mit unseren Glaubensbrüdern verlangt dies. Daher ist diesen Materialien weite Verbreitung zu wünschen.

Rudolf Grulich

Dobriła Tesla-Zarić und Slobodan Stojković, Katalog novca osmanske imperije sakupljenog na područje SFR Jugoslavije. Belgrad 1974. 47 Seiten.

Zum ersten Male legen hier zwei Numismatiker einen Katalog der Münzen des Osmanischen Reiches vor, wie sie von den Herausgebern im Bereich des heutigen Jugoslawiens zusammengetragen wurden. Im Vorwort weist Miodrag Ostojić als Vizepräsident der Serbischen Numismatischen Gesellschaft in Belgrad darauf hin, wie schwer die Erstellung eines solchen Katalogs war, da es bisher an Fachleuten unter den Numismatikern fehlte und andererseits die Kenner des Türkischen sich in Jugoslawien

kaum mit der osmanischen Numismatik beschäftigt. In vorliegendem Fall waren es die Orientalisten Hasan Kaleshi und Murtez Shllak aus Priština, deren Mitarbeit die Entstehung und Herausgabe des Kataloges zu verdanken war.

Die im Katalog abgebildeten und beschriebenen 149 Münzen wurden meist auf dem Amselfeld, in Mazedonien und im Sandschak (von Novi Pazar) gesammelt und bieten einen Überblick über die gesamte Geschichte der Osmanen von Sultan Gazi Orhan (1326–1329) bis Mehmed V., der erst in unserem Jahrhundert 1909 den Thron bestieg. Als Münzprägestätten tauchen neben Istanbul und Kairo auch Novo Brdo und Sarajevo auf. Interessant ist die oftmalige Benennung ISLAMBOL für Istanbul, die außer auf Münzen des 18. Jahrhunderts auch auf solchen des späten 15. Jahrhunderts begegnet. (Glisa Elezović hat über diesen Namen in den 1940 in Belgrad erschienenen „Turski spomenici“ ausführlicher referiert.) Dem Katalog ist auch eine Einführung in türkischer, deutscher und englischer Sprache beigegeben.

Rudolf Grulich

Michael Lehmann und Josef Haltmayer (Hrsg.), **Die katholischen Donauschwaben in der Doppelmonarchie 1867–1918**. Im Zeichen des Liberalismus (= Donauschwäbische Kirchengeschichte II). Verlag Buch und Kunst Kepplerhaus, Stuttgart 1977, 687 Seiten und eine Faltkarte, Ln. DM 78,—.

Nachdem 1972 bereits der dritte Band der von Michael Lehmann initiierten und herausgegebenen Kirchengeschichte erscheinen konnte, legt nun Josef Haltmayer vom Gerhardswerk Südostdeutscher Katholiken nach dem Tode von Michael Lehmann den zweiten Band vor, der die katholischen Donauschwaben in der Zeit der Doppelmonarchie vom Ausgleich 1867 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges behandelt. Dem Vermächtnis Lehmanns verpflichtet, hat der Arbeitskreis für die Kirchengeschichte der katholischen Donauschwaben trotz der schwierigen Quellenlage und der Unerreichbarkeit mancher Archive ein Werk geschaffen, das würdig neben dem bisher erschienenen Band 3 steht und das nach Erscheinen der gesamten Trilogie aus der Hand keines Forschers des südosteuropäischen Raumes wegzudenken ist. Die sechs Autoren des Bandes haben dabei ihre Beiträge als selbständige Arbeiten konzipiert und stellen ihre Volksgruppe in den jeweiligen donauschwäbischen Siedlungsgebieten in Kernungarn, der Schwäbischen Türkei, in Sathmar, im Banat und der Batschka, in Kroatien und Slawonien, in Bosnien und der Herzegowina vor. Dabei sind die Arbeiten durchgehend in der Gliederung gleich angelegt: Es werden das Erscheinungsbild der Volksgruppe, die Seelsorge, Klerus und Orden, Kirchen und Klöster, Schulen und katholisches Schrifttum behandelt. Anton Tafferner tut dies für die katholischen Donauschwaben in Kernungarn, Franz Galambos für jene in der Schwäbischen Türkei. Die Situation im Sathmar beschreibt Ferdinand Flesch, die im Banat und in der Diözese Tschanad Martin Roos. Vom verstorbenen Herausgeber Michael Lehmann können wir noch den Beitrag über die Donauschwaben in Kroatien und Slawonien lesen, während wir Josef Haltmayer drei Arbeiten über die Batschka, Bosnien und Herzegowina sowie über die Katholiken im Königreich Serbien verdanken. Haltmayer schrieb auch die Einführung in die Zeitepoche von 1867 bis 1918 „Das Königreich Ungarn zur Zeit der Doppelmonarchie“, worin er den dreifachen Ausgleich als Grundlage der Ära schildert und auf den Durchbruch und die Herrschaft des radikalen Liberalismus, die Entnationalisierung der Nationalitäten sowie den Beginn der katholischen Erneuerung hinweist.

Auch Band 2 enthält eine Dokumentation: Die beigelegten Hirtenworte, Parteiprogramme, Resolutionen und Texte wie der des Konkordates zwischen dem Apostolischen

Stuhl und Serbien sind eine wertvolle Bereicherung dieses Bandes. Das gilt auch von der Zeittafel, den Registern und der beigegefügt Karte. Prälat Haltmayer hat das von Lehmann begonnene Werk in bewundernswerter Weise weitergeführt. Möge ihm dies auch für den dritten Band ebenso gelingen!

Rudolf Grulich

Makso Peloz a, **Riječka Metropolija**. Prošlost i sadašnjost. Bibliografija. Karte. Rijeka 1973. 92 Seiten und 9 Karten. Din 40,—. Vertrieb: Kršćanska Sadašnjost, Zagreb, Marulićev trg 14.

1969 wurden die drei kroatischen Diözesen an der nördlichen Adria, Rijeka-Zengg, Krk und Poreč-Pula, zur neuen Kirchenprovinz Rijeka zusammengefaßt. Damit begann ein neuer Abschnitt in eineinhalb Jahrtausenden Diözesengeschichte, über die uns Makso Peloz a in seiner Broschüre über Vergangenheit und Gegenwart des Metropolitantensitzes Rijeka und seiner Suffragane informiert. Der Text ist aus Beiträgen entstanden, die der Autor 1970 in „Novi List“ (Rijeka) und „Glas Istre“ (Pula) veröffentlichte. In elf Kapiteln gibt Peloz a einen komprimierten Überblick über die wechselvolle Kirchengeschichte dieses Gebietes. Auf 8 ausklappbaren Karten kann der Leser die Situation gegen Ende des 6. Jahrhunderts, um 1200, im 15. Jahrhundert, während der Reformen Josefs II. von 1781 bis 1791, nach der Bulle „Locum beati Petri“ 1828, in der Zeit nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg und schließlich nach der Bulle „Coetu Instante“ vom 27. Juli 1969 verfolgen. Eine weitere Karte zeigt die kirchlichen Grenzen Rijekas zwischen 1920 und 1964. Dabei wird ein wenig bekanntes, aber ungemein interessantes katholisches Gebiet behandelt, in dem seit dem Altertum Bistümer bestanden, die wie manch andere, die erst im Mittelalter entstanden, aber wieder vergingen, zerstört oder aufgehoben wurden. So liegen allein auf dem relativ kleinen Gebiet der heutigen Diözese Krk die alten Bischofssitze Rab und Osor, auf dem Gebiet der 1969 mit Rijeka vereinigten Diözese Zengg (Senj) die ehemaligen Bistümer Krbava, Otočac und Modruš. Rijeka selbst entstand als Diözese erst nach der italienischen Okkupation und bietet ebenso wie die Verschiebung von Jurisdiktionen nach beiden Weltkriegen einen interessanten Einblick in ein bei uns weniger bekanntes Kapitel vatikanischer Politik und insbesondere Ostpolitik. Eine Untersuchung und ein Vergleich des Verhaltens Roms in der Frage der Diözesangrenzen östlich von Oder und Neiße und im italienisch-jugoslawischen Grenzraum steht aber leider noch aus.

Besonderes Gewicht hat das Bändchen von Peloz a durch die Bibliographie, in der 1079 Titel aufgeführt sind, darunter 89 handschriftliche und 170 gedruckte Quellen sowie 820 Monographien und Artikel.

Rudolf Grulich

Mihovil Bolonić, **Bratovština Sv. Jvana Krstitelja u Vrbniku — kapari i druge bratovštine na otoku Krku**. Kršćanska Sadašnjost Zagreb 1975. 148 Seiten und 48 Bilder.

Auf der jugoslawischen Adriainsel Krk (ital. Veglia) kann man noch heute neben anderen bemerkenswerten Darstellungen der religiösen Folklore bei Begräbnissen in Vrbnik die „Kapuzenträger“ (kapari) erleben. Es sind Angehörige einer Bruderschaft, die ihren Namen von ihren weißen Tuniken aus selbstgewebtem Wollstoff mit einer cha-

rakteristischen Kapuze erhalten haben und die gratis et amore die Verstorbenen zur letzten Ruhe tragen. Mit dem Begräbnis eng verbunden ist der Brauch der „pojubica“ (Friedenskuß), einer Agape oder Abendmahls, bei dem die kapari das alte Bruderschaftslied „O Gospoje sveta Marije“ singen. Wie die „Klagen Gottes“, die diese Bruderschaft am Karfreitag singt, geht das Bruderschaftslied bis ins Mittelalter zurück und hat eine zu Herzen gehende schwermütige Melodie, von der gesagt wird, „es gäbe niemanden, der die wehmütige Melodie nicht bewundern würde“ (J. Grškovič).

Über diese kapari und ihre Bruderschaft des hl. Johannes des Täufers in Vrbnik hat Mihovil Bolonić eine ausführliche Monographie vorgelegt und dabei auch die anderen Bruderschaften auf der Insel behandelt. Der Autor hat in einer Fülle von Beiträgen (so in „Bogoslovska Smotra“ oder im „Krčki Zbornik“) die Geschichte und Kultur Krks untersucht. Zusammen mit Ivan Žič-Rokov hat er erst kürzlich in der Reihe „Analecta Christiana Croatica“ eine Geschichte der Insel Krk durch die Jahrhunderte (Otok Krk kroz vjekove, Zagreb 1977) veröffentlicht. In vorliegendem Werk stellt er zunächst das Bruderschaftswesen im allgemeinen vor und dann jenes auf Krk im besonderen, wobei sich bis 1828 praktisch die Insel Krk mit der alten gleichnamigen Diözese deckte, die ihre heutige Ausdehnung erst 1828 erhielt, als Leo XII. in der für die Kirchengeschichte der Adriaküste so wichtigen Bulle „Locum beati Petri“ die Bistümer Rab und Osor aufhob und deren Gebiete Krk einverleibte. Das Alter der Diözese, die schon im 5. Jahrhundert bestand, und die religiösen Traditionen der Bewohner mit ihrer altslawischen Liturgiesprache, den Dorfkapiteln mit meist glagolitischen Priestern trugen zur Ausprägung und besonderen Art der zahlreichen Bruderschaften bei, von denen es neben einer Hauptbruderschaft mehrere andere in jeder Pfarrei der Insel gab. Ihr Alter reicht beinahe an das der Bruderschaften in Italien heran, deren Entstehungszeit ins 13. Jahrhundert fällt. In Krk ist die Bruderschaft des hl. Johannes Baptista — „batudi“ in der Stadt Krk für 1262 anzusetzen, die des Hl. Geistes in Baška für 1276. Im Jahre 1300 entstanden in Krk die Bruderschaften der hl. Maria und des hl. Franz, während als Entstehungsjahr der kapari in Vrbnik das Jahr 1323 belegt ist.

Der Autor konnte neben Archiven in Rom, Venedig (zu dessen Mittelmeerreich Krk jahrhundertlang gehörte) und Agram alle Archive auf der Insel einsehen: das Archiv des bischöflichen Ordinariates und des Domkapitels, die Pfarrarchive in Krk, Kras, Vrbnik, Dubašnica und Kornić, die Klosterarchive in Košljun (Franziskaner), Krk und Porto (Drittordens-Franziskaner), vor allem aber die vielen erhaltenen Bruderschaftsbücher. So entsteht ein detailliertes Bild der religiös so lebendigen Insel vor uns, die z. B. im Jahre 1565 laut der uns erhaltenen ersten kanonischen Visitation 62 Bruderschaften zählte. 1685 waren es sogar 85, davon 19 im Hauptort Krk, 17 in Vrbnik, 10 in Omišalj, 6 in Baška, 22 in Dobrinj, 5 in Dubašnica und 3 in Poljica.

Bolonić geht in seiner Arbeit auch den Fragen der Stellung der Bruderschaften zum Staat und zur kirchlichen Gesetzgebung nach, insbesondere was die venezianische Gesetzgebung betrifft. Der Doge Polo Renier hatte 1789 eine umfangreiche Verordnung (223 Seiten) drucken lassen, in der die Kirche von der Aufsicht über die Bruderschaften (ausgeschlossen wurde. Die bis in alle Einzelheiten normierten Vorschriften (die an Josef II. erinnern) ließen den religiösen Geist der Bruderschaften noch mehr verkümmern, als dies ohnehin schon im 18. Jahrhundert geschehen war. Die französische Besetzung in napoleonischer Zeit brachte die Aufhebung der Bruderschaften, deren Güter beschlagnahmt wurden.

Im zweiten Teil des Buches behandelt Bolonić die über 650 Jahre alte Geschichte der Bruderschaft des hl. Johannes des Täufers, die bis heute besteht, da sie sich in öster-

reichischer Zeit wieder reorganisierte. Eine Bibliographie, genaue Register und 48 Bilder machen das Buch zu einer wahren Fundgrube für jeden, der sich mit der Geschichte dieser interessanten Insel beschäftigt.

Rudolf Grulich

Tomislav J. Šagi-Bunić, **Ali drugog puta nema**. Uvod u misao Drugog Vatikanskog Koncila. 2. izdanje (= Polazišta 1–2), Kršćanska Sadašnjost Zagreb 1972, 437 Seiten.

Der kroatische Kapuziner Tomislav Šagi-Bunić, bis zum Sommersemester 1978 Dekan der Katholischen Theologischen Fakultät in Agram, ist heute ohne Zweifel der bedeutendste Theologe Jugoslawiens. 1923 geboren, trat er 1940 in den Kapuzinerorden ein und promovierte mit einer Arbeit über die Christologie des Proklos von Konstantinopel. In seiner Habilitationsschrift befaßte er sich mit dem Problem der Wiedertaufe bei Parmenion. Seit 1953 lehrt er in Agram. Er war Konzilsberater von Kardinal Šeper, ist Sekretär der ökumenischen Kommission der Jugoslawischen Bischofskonferenz und Konsultor der päpstlichen Sekretariate für die Einheit und für die Nichtglaubenden.

Neben einer Reihe von wissenschaftlichen Arbeiten, insbesondere einer Geschichte der Patrologie, ist Šagi-Bunić vor allem auch durch sein Engagement für die Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse im kroatischen Sprachraum bekannt geworden. Unermüdlich wies er in der katholischen Presse Jugoslawiens darauf hin, daß das Konzil keinen Schlußstrich setzte, sondern ein Neuanfang sei und daß es erst im kirchlichen Leben verwirklicht werden müsse. Unter dem programmatischen Titel „Aber einen anderen Weg gibt es nicht“ sind einige der wichtigsten dieser Artikel und Beiträge in der Reihe „Standpunkte“ des bekannten Agramer Zentrums für konziliare Forschungen, Dokumentation und Information „Christliche Gegenwart“ erschienen. Dieses Buch, mit dem die Verlags- und Herausgebere Tätigkeit dieses Zentrums begann, hat in der Zwischenzeit bereits eine zweite Auflage erreicht, was für das Interesse der kroatischen Öffentlichkeit für die konziliare Erneuerung spricht.

Die Artikel sind zunächst meist in der 14tägig erscheinenden Agramer Kirchenzeitung „Glas Koncila“ (Stimme des Konzils) veröffentlicht worden, zum Teil stammen sie aus der Zeitschrift „Enciklopedia moderna“, aus „Bogoslovska smotra“, der Zeitschrift der Katholischen Theologischen Fakultät in Agram, und aus „Poslušni Duhu“ (Dem Geist gehorsam), einem Bulletin für ökumenische Fragen. Manche Beiträge wurden auch über Radio Vatikan gesendet. Der Autor erweist sich darin als Theologe am Puls der Zeit. Er bringt dem kroatischen Gläubigen die Bedeutung des Konzils nahe, schildert die Kirche in ihrem Selbstverständnis nach der Konstitution „Lumen gentium“ und befaßt sich mit einer Fülle von Einzelproblemen wie dem Bischofskollegium, dem Diakonat, der Rolle der Laien und insbesondere mit Fragen der Ökumene und des Dialogs. Der Untertitel der Sammlung „Einführung in den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils“ trifft voll zu, denn auch wenn in der Auswahl manche vom Konzil angeschnittenen Fragen (wie das Ordenswesen, gesellschaftliche Fragen usw.) fehlen, so ist der Bogen doch so weit gespannt, daß alle wichtigen Aspekte der postkonziliaren Kirche erfaßt werden. Es ist nur bedauerlich, daß die Sprachbarriere gegenüber den kleinen slawischen Völkern das Bekanntwerden dieses großen Theologen im deutschen Sprachraum fast verhindert hat.

Rudolf Grulich

Letopis Slovenskih Škofij 1978. Ob 750 – letnici ustanovitve mariborske (lavantinske) škofije in ob ponovni vzpostavitvi koprške škofije z novimi mejami. Ljubljana 1978. 536 Seiten.

Meist denkt man beim Stichwort „Katholische Kirche in Jugoslawien“ an die katholischen Kroaten, viel seltener an die Slowenen. Dabei existiert seit einem Jahrzehnt eine slowenische Kirchenprovinz und wurde im Jahre 1978 die 750-Jahr-Feier des Bistums Marburg-Lavant begangen. Aus diesem Anlaß und zur Erhebung der Apostolischen Administratur für das Slowenische Küstenland zum Bistum Koper haben die slowenischen Diözesen wieder einen Schematismus herausgebracht, der uns vom Stand des 1. Januar 1978 ein detailliertes Bild gibt. Bekanntlich waren die Slowenen schon 1971 mit einem Schematismus „Die Kirche in Slowenien“ hervorgetreten¹, der überarbeitet in den gesamtjugoslawischen Schematismus von 1975 (nach dem Stand von 1974) einging². So haben wir die Möglichkeit, die Entwicklung der siebziger Jahre zahlenmäßig zu verfolgen und Vergleiche ziehen zu können, wie sich innerhalb eines Zeitraumes von weniger als einem Jahrzehnt die kirchliche Situation in Slowenien in mancher Hinsicht änderte.

Der Schematismus stellt zunächst die Einrichtungen vor, die für alle drei slowenischen Diözesen maßgeblich sind, so die Theologische Fakultät in Laibach, die Slowenischen interdiözesanen Räte, das Päpstliche Slowenische Institut in Rom, die Kirchenpresse und die Auswandererseelsorge. Es folgt dann ein statistischer Teil über Zahl der Gläubigen, Priester und Pfarreien in Slowenien, wo wir verhältnismäßig große Unterschiede bei den drei Diözesen finden. Während z. B. im Bistum Koper 1738 Katholiken im Durchschnitt auf eine Pfarrei entfallen, sind es in der Erzdiözese Laibach 3249 und im Bistum Marburg 3357 Einwohner. Von Interesse sind die Schaubilder auf Seite 27 bis 35 über die Altersstruktur der Priester und Ordensleute. Bei den Priestern sind die heute 30- bis 34jährigen als stärkste Gruppe vertreten, bei den Ordensbrüdern und Ordensschwestern ist dagegen eine erschreckende Überalterung festzustellen: Mehr als 60 % aller Ordensschwestern in Slowenien sind über 60 Jahre alt.

Im Hauptteil führt der Schematismus alle Pfarreien, Klöster und sämtliche Priester und Ordensleute mit Namen und Adresse an, so daß er aus der Hand all derer nicht wegzudenken ist, die sich mit der Kirche Sloweniens beschäftigen.

Rudolf Grulich

Lush Gjergji, Roli i femrës shqiptare në familje dhe në shoqëri. Radosna Vijest, Sarajevo 1977, 160 Seiten. Mit einem Summary: The Role of the Albanian Woman in the Family and in Society.

Mit vorliegender Arbeit hat Lush Gjergji, heute Pfarrer in Uroševac (alb. Ferizaj), 1975 in italienischer Sprache in Rom promoviert. Bei „Radosna Vijest“ erscheint nun das italienische Original „La donna albanese“ in der Muttersprache des Autors mit einem Vorwort von Nikola Prela, dem albanischen Weihbischof der jugoslawischen Doppeldiözese Skopje-Prizren. Der Autor analysiert die Probleme der albanischen Frau

1 Cerkev na Slovenskem. Provincia ecclesiastica Slovena in Ljubljana. Ljubljana 1971. 496 Seiten.

2 Opći šematizam Katoličke crkve u Jugoslaviji. Cerkev v Jugoslaviji 1974. Zagreb 1975. 1166 Seiten.

auf dem Amselfeld (Kosovo), jener mehrheitlich von Albanern bewohnten autonomen Region Jugoslawiens. Hier leben die Frauen bis heute in einer streng patriarchalisch geprägten Umwelt, die den Frauen nur ihre rein mütterliche Funktion zugesteht und sie nach der Zahl der von ihr geborenen männlichen Kinder würdigt.

Der Verfasser untersucht zunächst die rechtliche Situation, wie sie uns in der von Pater Shtjefen Gjeçovi gesammelten „Leke Dukagjina“ bekannt ist. Die Frau ist darin eindeutig ein Lebewesen zweiter Klasse. Lush geht dann den Spuren der Türkenherrschaft nach, die auf dem Amselfeld zwischen 1389 und 1912 als einzige Macht zu finden war, und zeigt dabei auf, daß tatsächlich die albanische und osmanisch-türkische Sicht der Frau einander entsprechen. Mit der Befreiung von der türkischen Herrschaft ging leider keine Befreiung der Frau einher. Sie sieht der Autor erst für die Zukunft, wenn Erziehung und Beschäftigung auch der albanischen Frau neue Lebensinhalte geben und sie im echten Sinne emanzipieren.

Rudolf Grulich

Ai (aiozlu) Evanghelieasa, hani Apostel Matfeidean eazâea ghecilmis. Bu Evangheliei gecirdi gagenz dilinea protoierei **Mihail Ciachir**.

Tipografia Eparhiala – Carta Romaneasca.

Chişinau 1934. Reprint East Bible Institut Stockholm 1975. 72 Seiten.

Indžil Jani Evangelion. Indžil Ioanisin tahriri juzre. Varna 1927. Reprint Sofia 1975. 112 Seiten.

Zu den orthodoxen Völkern ohne eigene Nationalkirche gehören in Südosteuropa die Gagausen, jene fast unbekannte Volksgruppe, die einen türkischen Dialekt spricht, sich aber aufgrund ihrer orthodoxen Religion nie zum Türkentum bekannte. In der Sowjetunion ist das Gagausische seit 1957 als Schriftsprache anerkannt. Bei der Volkszählung von 1970 bekannten sich 157 000 Sowjetbürger als Gagausen, von denen 93,6 Prozent Gagausisch als Muttersprache angaben. Der Großteil lebt in der Moldauischen Sowjetrepublik, also in dem bis zum Zweiten Weltkrieg rumänischen Bessarabien. Eine weitere Gruppe von Gagausen, die Kowalski auf 30 000 schätzt, lebt in Bulgarien. Aus diesen beiden gagausischen Sprachgebieten stammen die beiden Evangelienübersetzungen, die das East Bible Institut in Stockholm im Reprint vorlegt: das Matthäusevangelium in Lateinschrift nach der Ausgabe, die der orthodoxe Expriester Mihail Ciachir 1934 in Kişinev herausgab, und das Johannesevangelium in kyrillischer Schrift nach der 1927 in Sofia gedruckten Ausgabe der British Bible Society. Wie die anderen nichtrussischen bzw. nichtslawischen Bibel-Reprints aus Stockholm, veranschaulichen auch die beiden gagausischen Teilausgaben die fast unüberbrückbaren Probleme der orthodoxen Christen nichtrussischer (und nichtarmenischer oder georgischer Muttersprache). Ist bereits das Fehlen russischer religiöser Literatur schmerzlich, so gilt das noch mehr für die orthodoxen Christen, die eine andere Muttersprache sprechen. Beim Gagausischen ist es so, daß religiöse Texte wie diese beiden Evangelien oder das Gesangbuch, das E. M. Hoppe in der Zwischenkriegszeit in Ruščuk herausgab, am Anfang gagausischen literarischen Schaffens stehen, daß aber der Aufschwung des Gagausischen nach der Anerkennung als Schriftsprache mit Prosaschriftstellern und Lyrikern, die auch in Anthologien Eingang fanden (z. B. Budžaktan säslar, Kişinev 1959) keinerlei religiöse Texte mehr hervorbringen konnte. Das Fehlen gagausischer Fachleute brachte es mit sich, daß auch diese beiden Neuausgaben nur als Reprints erscheinen und vor allem im Falle der

bessarabischen Ausgabe ein sprachlich schwieriger, den Normen der heutigen gagausischen Orthographie (vgl. dazu L. Pokrovskaja, Pravila ortografii gagauzskogo jazyka. Kišinev 1958) nicht mehr entsprechender Text vorliegt. Das Vorwort zum Reprint („Was ist die Bibel“?) konnte nur russisch erscheinen. Die Ausgabe des Johannes-evangeliums, die auf den methodistischen Missionar Ivan Todorov zurückgeht und bei der auch St. Tomov beteiligt war, ist ein bloßer Nachdruck ohne Vorwort oder Einführung.

Rudolf Grulich

Zehra Önder, Die türkische Außenpolitik im Zweiten Weltkrieg (= Südost-europäische Arbeiten 73). R. Oldenbourg Verlag München 1977, 313 Seiten, Ln. DM 60,—.

Wie gelang es der kemalistischen Türkei, sich in einer noch schwierigen Lage der inneren Festigung nach dem Tode Atatürks aus dem Zweiten Weltkrieg herauszuhalten und trotz aller Versuche der einzelnen kriegführenden Staaten neutral zu bleiben? Die vorliegende Arbeit gibt eine Antwort darauf und zwar — das sei vorweggenommen — eine überzeugende Antwort, obwohl die Quellenlage für das Thema dadurch erschwert ist, daß die entscheidendsten Materialien, die Akten des türkischen Außenministeriums, nicht zugänglich sind. So waren es die deutschen und britischen Akten sowie türkische Zeitungen und Parlamentsprotokolle, aus denen die Autorin die Linien der Außenpolitik der Türkei herausarbeiten mußte. Sie stellt dabei drei Zeitabschnitte dar: 1. Die türkische Politik während des Balkanfeldzuges der Achsenmächte; 2. Die türkische Politik nach Hitlers Einfall in die Sowjetunion und schließlich 3. Die türkische Politik in der Endphase des Krieges. Die erste Phase ist gekennzeichnet von dem Vertragssystem mit den Westmächten, das Önder eine „Mittelmeerallianz unter Vorbehalt“ nennt. Englands Pläne, gegebenenfalls von der Türkei aus die Ölfelder von Baku zu bombardieren, brachten für die Türkei ebenso die Gefahr, in den Krieg hineingezogen zu werden wie später die Gefahr einer Einkreisung durch die prodeutsche Revolte im Irak und den Kampf um Syrien. Aber Ankara konnte seinem Prinzip der Nonbelligerency damals ebenso treu bleiben wie gegenüber den deutschen Bemühungen um eine türkische Beteiligung im Krieg gegen Stalin. Diese Bemühungen mit Hilfe panturanistischer Kreise scheitern, weil İnönü am antipanturanistischen Kurs Atatürks festhält und nicht an einen deutschen Sieg glaubt. Önder zeigt in ihrem Buch die Kontinuität kemalistischer Außenpolitik auch während des Zweiten Weltkrieges auf und belegt dies im Anhang mit einer Reihe von bisher unveröffentlichten Originaldokumenten und einem Interview, das die Verfasserin mit İnönü über die Motive der Politik der Nonbelligerency führte.

Rudolf Grulich

Adalbert Rebić (Hrsg.), Evangelizacija u našem prostoru i vremenu. Zbornik radova Drugog ekumenskog simpozija održanog u Lovranu od. 20. do 23. IX. 1976 u organizaciji Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu (= Teološki Radovi 10). Kršćanska Sadašnjost Zagreb 1977, 180 Seiten und 12 Bilder.

Nach den blutigen Gegensätzen zwischen katholischen Kroaten und orthodoxen Serben während des Zweiten Weltkrieges ist im heutigen Jugoslawien ein echter ökumenischer Geist spürbar. Das 2. Vatikanum und die sechziger Jahre brachten die Ansätze zu

einer Klimaveränderung zwischen den beiden großen Konfessionen. 1964 errichtete Bischof Stjepan Bäumlein von Djakowar als erster einen Diözesanausschuß für die Einheit der Kirchen, der als erstes das Konzilsdekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ in kroatischer Übersetzung veröffentlichte. Am 7. Juli 1965 folgten die slowenischen Bischöfe mit der Gründung eines „Slowenischen ökumenischen Rates“, dem neben Welt- und Ordenspriestern auch Nonnen und Laien angehörten, und der über die bei den Slowenen verwurzelten Cyrillo-Methodianische Idee hinaus auch die evangelischen Christen einbezog, von denen etwa 25 000 in der Diözese Marburg leben.

Die Jugoslawische Bischofskonferenz beschloß auf ihrer Frühjahrssitzung 1967 die Schaffung einer ökumenischen Kommission. Erster Vorsitzender wurde der Agramer Erzbischof Kardinal Šeper; als Sekretär wurde der Agramer Patrologe und Dogmengeschichtler Tomislav Šagi-Bunić ernannt. Als 1968 Kardinal Šeper als Präfekt der Glaubenskongregation nach Rom ging, folgte ihm in der ökumenischen Bischofskonferenz Erzbischof Gabriel Bukatko von Belgrad.

Hand in Hand mit der Errichtung dieser Gremien ging eine breitgestreute Berichterstattung über die Ökumene in der katholischen Presse, vor allem in den Kirchenzeitungen „Glas Koncila“ (kroatisch) und „Družina“ (slowenisch). Tomislav Šagi-Bunić, Josip Turčinović und Ivan Golub gaben seit 1966 ein eigenes Bulletin für ökumenische Fragen heraus, „Poslušni Duhu“ (Dem Geist gehorsam) und veröffentlichten 1968 in ihrem Informationszentrum für konziliäre Fragen ein Buch von Janez Vodopivec „Der Ökumenismus hat schon begonnen“. 1968 kam es in Sittich (Stična) in Slowenien zur ersten Konferenz katholischer und orthodoxer Journalisten Jugoslawiens. Solche Begegnungen fanden auch auf der Ebene der kirchlichen Hierarchie statt. Als erster hatte der Bischof (heute Erzbischof) von Split, Msgr. Franić, den serbischen Erzpriester der orthodoxen Gemeinde 1966 zu einem Gebetsgottesdienst in die Kathedrale von Split geladen.

1968 kam es zur ersten Begegnung von Kardinal Šeper und Patriarch German. Der damalige Agramer Erzbischof besuchte das Oberhaupt der serbisch-orthodoxen Kirche in Karlowitz in Syrmien. In seiner Begleitung befanden sich der damalige Agramer Weihbischof (und heutige Erzbischof) Franco Kuharić und der Bischof von Djakowar, Bäumlein. Auf orthodoxer Seite nahmen der inzwischen verstorbene Agramer Metropolit Damaskin und Bischof Makarije von Karlowitz teil. Die gesamte Kirchenpresse Jugoslawiens berichtete darüber detailliert und ausführlich und betonte, daß Kardinal Šeper diesen Besuch kurz vor seiner Abreise in sein neues Wirkungsfeld Rom unternommen habe, um Akzente zu setzen. Seitdem sind Besuche und Begegnungen katholischer und orthodoxer Bischöfe keine Seltenheit mehr. Es blieb aber nicht bei Höflichkeitsbesuchen, sondern kam zu intensiver Kontaktaufnahme der Fachleute auf den Theologischen Fakultäten. Führend war dabei zunächst die Katholische Theologische Fakultät in Laibach, deren Professoren und Studenten sich mit orthodoxen Kollegen aus Belgrad zusammensetzten. Dabei kam den Theologen in Laibach zugute, daß das Verhältnis der Slowenen zu den Serben nie so belastet war wie zwischen Serben und Kroaten. Doch bald wurde auch die Theologische Fakultät in Agram einbezogen und bereits vom 23. bis 26. September 1974 fand in Marburg an der Drau das 1. Ökumenische Symposium der drei theologischen Fakultäten Jugoslawiens statt. Hauptverdienst um Zustandekommen und Organisation hatte Stanko Janežić, der an der Marburger Filiale der Laibacher Fakultät ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie liest, und der die Akten des Symposions noch 1974 in dem slowenischen ökumenischen Jahrbuch „V edinosti“ (In der Einheit) veröffentlichte. Bei der Tagung in Marburg wurde bereits

auf Vorschlag des um die Ökumene verdienten orthodoxen Erzpriesters Jovan Nikolić aus Agram einstimmig die Fortführung der Gespräche beschlossen und ein Vorbereitungsausschuß eingesetzt. Bei einem Gespräch dieses Ausschusses in Agram einigte man sich 1975 auf das Thema „Evangelisation in unserem Raum und unserer Zeit“ für das 2. Ökumenische Symposion, das vom 20. bis 23. September 1976 in Lovran stattfand und von der Katholischen Theologischen Fakultät in Agram veranstaltet wurde. Eine komplette Dokumentation darüber legt uns hierfür das Agramer Zentrum für Konziliare Forschungen, Dokumentation und Information in seiner Reihe „Theologische Arbeiten“ unter der Redaktion von Adalbert Rebić vor. Das Vorwort schildert den auch hier skizzierten Weg der Ökumene in den letzten Jahren. Es folgen die Grußworte, die u. a. das Präsidium der katholischen Bischofskonferenz Jugoslawiens und der Hl. Synod der Serbisch-Orthodoxen Kirche, die Evangelische Kirche Sloweniens, die Baptistische Theologische Schule Neusatz, verschiedene Bischöfe und andere übermittelt hatten.

Beim Symposion wurden vier Vorträge als Ausgangspunkte des Gesprächs verlesen, die hier in vollem Wortlaut vorliegen. Čedomir Drašković aus Belgrad stellte „Die Evangelisation und ihre Phänomene bei den Orthodoxen“ vor. Tomislav Šagi-Bunić und Josip Turčinović behandelten das gleiche Thema gemeinsam für die katholische Kirche. Valter Dermota aus Laibach sprach über „Psychologisch-soziologische Aspekte der die Evangelisation fördernden oder hemmenden Faktoren“ und Bischof Vekoslav Grmič aus Marburg zeigte dazu konkrete theologisch-pastorale Gesichtspunkte auf. Wie schon das Symposion in Marburg wurde auch die Begegnung in Lovran in der jugoslawischen Öffentlichkeit viel beachtet. Unter den 82 Teilnehmern waren nicht nur die Professoren der drei theologischen Fakultäten, sondern auch der Erzbischof-Metropolit von Rijeka Msgr. Josip Pavlišić und der inzwischen verstorbene Marburger Bischof Msgr. Maksimilijan Držečnik, der Vorsitzender des ökumenischen Rates bei der Bischofskonferenz Jugoslawiens war. Außerdem nahmen Dozenten anderer theologischer Hochschulen Jugoslawiens teil, Gäste aus Italien und protestantische Vertreter wie Pavel Andrašik von der Slowakischen Lutherischen Kirche Jugoslawiens. Die Kirchenpresse Jugoslawiens gab der Berichterstattung darüber breiten Raum, so die katholische Nachrichtenagentur AKSA, die Kirchenzeitungen „Glas Koncila“, „Veritas“, „Zvona“, „Kana“, „Družina“ und „Blagovest“ (alle katholisch), ferner die orthodoxen Blätter „Pravoslavlje“ und „Vesnik“.

Der Sammelband enthält alle Diskussionsbeiträge und Communiqués, eine Presseübersicht, eine Chronik des Symposions sowie ein Teilnehmerverzeichnis. In deutscher Sprache ist auch ein kurzer Bericht beigelegt, den die Agramer katholische Nachrichtenagentur AKSA im September 1976 in einer Sonderausgabe verbreitet. Es ist nur zu wünschen, daß auch die Dokumentation über das für 1978 von der Orthodoxen Fakultät in Belgrad vorbereitete 3. Ökumenische Symposion ebenso ausführlich und rasch erscheinen möge.

Rudolf Grulich

Starješinstvo IZ u SR (Hrsg.), Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini.
Sarajevo 1977. 169 Seiten.

Die osmanische Eroberung der Balkanhalbinsel hat in den südosteuropäischen Ländern unauslöschliche Spuren hinterlassen, insbesondere in religiöser Hinsicht. Auch nach dem türkischen Rückzug nach 1878 und 1912 blieb der Islam in diesen Gebieten, vor allem in Bosnien, das vor einem Jahrhundert von Österreichern besetzt wurde und

bis heute ein Land blieb, in dem die Muslime vor Orthodoxen und Katholiken die stärkste Bevölkerungsgruppe darstellen. Die gemeinschaftsbildende Kraft des Islams war hier so stark, daß sich die slawischen Mohammedaner heute als „Muslime im ethnischen Sinne“ verstehen und als solche auch als Staatsvolk der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien anerkannt sind.

Als 1977 in Sarajevo im Beisein hoher islamischer Würdenträger aus arabischen Ländern und der Türkei eine Islamische Theologische Fakultät eröffnet wurde, nahm dies der Islamische Ältestenrat der Sozialistischen Republik Bosnien und Herzegowina zum Anlaß, in einer eigenen Publikation diese Islamgemeinschaft vorzustellen. Als Herausgeber zeichnete Abdurahman Hukić verantwortlich, die Texte schrieben Dr. Muhamed Hadžijahić, Mahmud Traljić und Magister Nijaz Šukvić. Die Autoren zeigen dabei zunächst die geographischen Determinanten auf, die seit altersher die Balkanhalbinsel mit den Ländern des Nahen Ostens verbinden. Ausführlich beschreibt Muhamed Hadžijahić die ersten Kontakte der Südslawen mit dem Islam während des Mittelalters und stellt dann die muslimischen Slawen vor. Bekanntlich sind neben den nationalen Minderheiten der Türken (130 000) und Albaner (1,3 Millionen) Slawen die Hauptträger des Islams in Jugoslawien, da es in Bosnien zu keiner Massenansiedlung von Türken gekommen war. Als „Muslime im ethnischen Sinne“ gelten heute außerhalb Bosniens und der Herzegowina auch die Muslime in Montenegro und im Sandschak von Novi Pazar (innerhalb der SR Serbien), da diese Gebiete in türkischer Zeit zum pašalik Bosna gehört hatten. Daneben gibt es eine kleine Gruppe von Pomaken (bulgarische Muslime) bei Kumanovo sowie von Torbešen. Letztere sprechen mazedonisch in der Gegend von Tikveš (Kavadarci, Negotino am Vardar) und Kičevo. Mischdialekte sprechen die Torbešen in Rahovec und die Goranen in Dragaš.

Ausführlich wird der Zusammenhang zwischen dem Bogumilentum und der Islamisierung Bosniens behandelt. In weiteren Kapiteln wird der Einfluß der türkischen Zivilisation aufgezeigt und die Synthese der Kulturen als „slawisch-bogumilisch-islamischer Synkretismus“ dargestellt. Eine ausführliche Bibliographie schließt die Darstellung bis zum Ersten Weltkrieg ab. Mahmud Traljić befaßt sich dann mit der Organisation der Islamischen Gemeinschaft bis zum Zweiten Weltkrieg, Nijaz Šukvić schildert ihren Werdegang in der sozialistischen Gesellschaft. Die informative Publikation ist mit herrlichen Farbbildern ausgestattet und würde eine Übersetzung in eine westliche Sprache verdienen.

Rudolf Grulich

Žarko Ilić, Hercegovina u crkvi (= Knjižnica Nasih Ogništa 7). Duvno 1974, 230 Seiten, Din 30,—.

Die Herzegowina gilt als das Gebiet der überzeugtesten und treuesten Katholiken in Jugoslawien. Ihre Grenzen decken sich ungefähr mit dem Bistum Mostar-Trebinje, das über 190 000 Katholiken unter 215 000 Andersgläubigen (Orthodoxen und Mohammedanern) zählt. In der Buchreihe „Naša Ogništa“ stellt Žarko Ilić „Die Herzegowina in der Kirche“ vor und bietet uns damit den genauesten kirchlichen Überblick über diesen Teil Jugoslawiens, der mit Bosnien zusammen ein eigenes Bundesland bildet. Eingangs gibt der Autor einen geschichtlichen Abriß und behandelt dann den gesellschaftlichen Rahmen, wobei er sich auf die Angaben der Volkszählung von 1971 und das statistische Jahrbuch für Bosnien – Herzegowina stützt. Auf den Seiten 23 bis 47 gibt er einen Überblick über das Bistum Mostar mit seinen 69 Pfarreien. Den weitaus größ-

ten Raum des Buches nimmt der Teil über die Orden in der Herzegowina ein, wo er alle Orden mit männlichen und weiblichen Ordensangehörigen aus der Herzegowina behandelt. Aus der Diözese Mostar stammten 1972 113 Weltpriester, 370 männliche Ordensangehörige und 602 Nonnen. Davon gehörten aber nur 56 Weltpriester der Diözese Mostar an. Ebenso waren 116 Ordensleute und 214 Nonnen außerhalb ihrer Heimatdiözese tätig. Auf 318 Gläubige fällt eine Nonne, auf 519 ein Ordensmann und auf 502 ein Priester. Nimmt man alle geistlichen Berufungen zusammen, so ist das Verhältnis 1 zu 177. Selbst im kroatischen Rahmen ist die Herzegowina überdurchschnittlich vertreten. Während im Bistum Mostar nur 4,7 % der kroatischen Katholiken leben, stellt Mostar 5,9 % der kroatischen Weltpriester, 16,7 % der männlichen Ordensleute (darunter 19,9 % der Ordenspriester!) und 11,8 % aller kroatischen Ordensschwwestern.

Eine Karte, eine Tabelle der Pfarreien, ein Register und Literaturangaben machen das Buch zu einem echten Handbuch der Kirche in der Herzegowina.

Rudolf Grulich

Zeitschriften und Jahrbücher aus Osteuropa

Takvim 1975 (1395), 334 Seiten.

Takvim 1976 (1396), 232 Seiten.

Takvim 1977 (1397), 232 Seiten.

Takvim 1978 (1398), 206 Seiten.

Herausgegeben von der Udruženje Ilmije u SR BiH, Sarajevo.

Bis heute ist das Jahrbuch „Takvim“ die meistgelesene und auflagenstärkste islamische Publikation in Jugoslawien. Seine Auflage betrug in den letzten Jahren jeweils mehr als 50 000 Exemplare, gelegentlich war der Kalender so schnell vergriffen, daß er ein zweites Mal aufgelegt wurde. Der „Takvim“ erscheint seit 1951 und ist mit den seither 28 Ausgaben ein Spiegelbild der Situation der südslawischen Muslime. In den 50er Jahren hatte er das kleine bescheidene Format von 9×12 cm, bis 1966 von 15×11 cm. Erst seit 1967 hat er die heutige Größe von 20×14 cm. Ähnlich ist es mit der Seitenzahl außerhalb des reinen Kalenderteils, die von 4 Seiten in den Jahren 1952 und 1958 bis zu 334 Seiten 1975 reicht. 1959 war sogar nur ein Kalender ohne jede Textbeilage erschienen.

Die uns vorliegenden Ausgaben der letzten vier Jahre sind von Hadži Husein efendi Djozo redigiert, der Bildungsreferent im Obersten Islamischen Seniorat und Professor an der Koranschule ist. Der Kalenderteil ist seit 1976 als eigene Einlage beigefügt, so daß der Textteil jeweils eine ganze Sammlung von wertvollen Beiträgen zur besseren Kenntnis des Islams darstellt.

Der Jubiläumsband für 1975 (zum 25jährigen Erscheinen) ist nach Einzelthemen wie „Islamische Erneuerung“, „Islamische Kultur“, „Gegenwart und Vergangenheit“, „Islamische Erziehung und Bildung“, „Das Erbe“ und in dichterische Beiträge und Rezensionen gegliedert. Man spürt das Ringen um die geistige Erneuerung des Islams in Jugoslawien, so in Husein Djozos Artikel „Der Sinn der Erneuerung islamischen Denkens“ oder im Beitrag „Für eine zeitgemäße Interpretation des Islams“ von Amir Šehić. Roger Garaudys Gastvorlesungen, die er auf Einladung der ägyptischen Zeitung „Al-Ahram“ in Kairo hielt, sind unter dem Titel „Der Beitrag der islamischen Kultur zur Welt-Zivilisation“ abgedruckt.

Von großem Wert ist eine Arbeit von Kasim Hadžić über „Zahl und Verbreitung der Muslime in Jugoslawien“ (S. 119–134), die wohl die bisher genaueste und detaillier- teste Zusammenstellung bietet und dabei die Volkszählung von 1971 berücksichtigt. (1967 hatte in „Takvim“ für jenes Jahr Muhamed Džemaludinović unter dem Titel „Koliko ima u Jugoslaviji muslimanskog stanovništva“, S. 108–118, eine Aufschlüsselung nach den Volkszählungsergebnissen von 1961 geboten). In der Rubrik „Das Erbe“ be- richtet Hasan Škapur über das Verhältnis der bosnisch-herzegowinischen Muslime zum bosnischen Aufstand der Jahre 1875 bis 1878, stellt Ibrahim Hodžić eine bosnische Fibel („Bosanska elifnica“) vor, die in serbokroatischer Sprache, aber arabischer Schrift im Jahre 1900 in Istanbul gedruckt wurde, und erinnert Kasim Hadžić an die Gründung der Großen Medrese in Skopje vor einem halben Jahrhundert, 1925. Prosa und Lyrik, Rezensionen und Nekrologe islamischer Persönlichkeiten des Landes runden den um- fangreichen Band ab.

Im Takvim 1976 ist gleich der einleitende Beitrag von Jusuf Ramić hervorzuheben: „Handschriften und Drucke des arabischen Textes des Korans und seiner Übersetzun- gen bei uns und in der Welt“. Hier nehmen die serbokroatischen Übersetzungen (seit dem 19. Jahrhundert) besonderen Raum ein. Allgemein islamische Themen behandeln Hasan Škapur (Der Kult der Arbeit im Islam), Ibrahim Džananović (Extreme Sekten in die Geschichte des Islams) und Šaban Hodžić (Wer ist der erwartete Mahdi?). Spezifisch südslawische Problematik haben die Artikel von Hamid Tanović über Bogumilentum und Islamisierung in Bosnien und der Herzegowina und von Alija Isaković über die Hasanaginica, deren Originaltext in der „arebica“ im Takvim 1975 abgedruckt war. Kasim Hadžić, der aktivste Mitarbeiter des Takvim seit Jahren, erstellte eine Biblio- graphie des Takvim 1951 bis 1975 und machte dadurch den Wert und die Bedeutung dieser Publikation noch augenscheinlicher.

Einige Beiträge im Takvim 1977 führen Themen der vorhergehenden Jahrgänge wei- ter. So schreibt Hasan Škapur über einige Beispiele des toleranten Verhaltens gegen die Teilnehmer des bosnischen Aufstandes 1875–1878 und gibt Kasim Hadžić noch weitere Angaben über die Große Medrese in Skopje. Hadžić setzt sich auch kritisch mit Anga- ben des World Muslim Gazetteer aus Karatschi über die Zahl der Muslime in der Welt auseinander. Von allgemeinem Interesse sind die Artikel von Iban Hasan über die isla- mischen Standpunkte in der Frauenerziehung und von Mehić R. Mustafa, der die Be- schlüsse der Genfer Konferenz zum Schutze von Kriegsopfern mit islamischer Theorie und Praxis vergleicht. Er setzt diesen Artikel im Takvim 1978 fort, in dem er sich außer- dem in einem weiteren Beitrag mit dem Kampf gegen den Alkoholismus beschäftigt. In diesem Band sind ferner zwei Arbeiten von Kasim Hadžić zu nennen („Islam – dinullah“ und „Der Koran über die Muslime“) und eine Arbeit von Muhamed Džema- ludinović über Mustafa Konjodžić, der 1908 ein Lehrbuch für Muslime, die arabische Schrift gebrauchen, zur Erlernung der Lateinschrift herausgab.

Der Takvim ist Jahr für Jahr ein sichtbarer Beweis für die positive Wandlung des Islams in Jugoslawien und seine innere Lebenskraft.

Rudolf Grulich

Croatica Christiana Periodica. Časopis Instituta za Crkvenu Povijest. Nr. 1. Jahrgang 1, Zagreb 1977. 160 Seiten. Din 100,—.

Adresse: Institut za crkvenu povijest Katoličkog bogoslovnog fakulteta, Kaptol 29, YU-41000 Zagreb.

Seit kurzem besteht an der Katholischen Theologischen Fakultät in Agram ein Insti- tut für Kirchengeschichte, das seit 1977 eine eigene Zeitschrift „Croatica Christiana

Periodica“ herausgibt, die zweimal jährlich erscheint. Chefredakteur ist der Agramer Kirchenhistoriker Antun Ivandija. Den Vertrieb übernahm der renommierte Verlag „Kršćanska sadašnjost“ in Agram.

In Nummer 1 des ersten Jahrgangs berichtet der Nestor kroatischer Kirchengeschichtsschreibung Josip Buturac aus der Geschichte der Kroatischen Theologischen Akademie, die von 1922 bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges bestand und 1927 mit der Leo-Gesellschaft in Zengg und der altslawischen Akademie auf der Insel Krk vereinigt wurde. Slavko Kovačić stellt in seinem Beitrag die Kirche im Gebiet von Skradin-Knin im 17. Jahrhundert anhand der Berichte der Bischöfe von Skradin nach Rom vor. Ante Sekulić würdigt Simon Mecić (1670–1735) als Bewahrer der kroatischen Sprache. Metod Hrg gelingt es, einige Pfarreien der Agramer Diözese im 14. Jahrhundert zu lokalisieren, indem er die Beschreibungen der Diözese von 1334, 1501 und 1574 zugrundelegt, die Fr. Rački und Ivan Tkalčić im vorigen Jahrhundert edierten. Antun Ivandija stellt den Agramer Domschatz vor, der leider noch nicht zugänglich ist. Ivan Golub untersucht schließlich zwei Porträts des kroatischen Theologen, Orientalisten, Philologen und Dichters Ivan Paštrić (1636–1708).

Neben den Artikeln enthält Heft 1 eine eigene Rubrik „Dokumente“, in der die Abhandlung des Agramer Dominikanerbischofs Augustin Kažotić über die Armut („De bonis et usu Christi et discipulorum seu Apostolorum“) ediert ist sowie ein Dokument über Ivan Paštrić aus dem Griechischen Kolleg des hl. Athanasius in Rom. Emanuel Hoško berichtet in dieser Rubrik über philosophische Manuskripte der kroatischen Franziskaner in deren Kloster in Budapest.

Eine Reihe von Rezensionen, eine Chronik (über wissenschaftliche Kongresse und historische Jubiläen) sowie Bildbeilagen machen das erste Heft zu einem beeindruckenden Markstein in der Lehre und Forschung kroatischer Kirchengeschichte.

Rudolf Grulich

Nova et vetera. Revija za filozofsko-teološke i srodne discipline. Sarajevo 1977, 1. (17.) Jahrgang, Heft 1, 268 Seiten. Heft 2, 288 Seiten.
Adresse: Obala V. Stipe 39, Yu – 71001 Sarajevo, p.p. 211.

Nach 26 Jahrgängen hat die in Sarajevo erscheinende katholische Zeitschrift „Dobri Pastir“ ihren Namen in „Nova et vetera“ geändert. Zunächst war „Dobri Pastir“ Organ der gleichnamigen, im Jahre 1950 begründeten Priestervereinigung gewesen, dann war die Zeitschrift einmal jährlich als wissenschaftliches Jahrbuch herausgebracht worden. Nunmehr soll sie als „Zeitschrift für philosophisch-theologische und verwandte Disziplinen“ zweimal im Jahr dem Zeitschrift-Charakter mehr entsprechen, während ein eigenes „Bulletin“ ad hoc die Mitglieder des Priesterverbandes über aktuelle Neuigkeiten informiert.

Der Jahrgang 27 liegt uns als erster Jahrgang neuen Namens in zwei umfangreichen Heften vor, für die Marko Oršolić als Chefredakteur verantwortlich zeichnet. In der Redaktion stehen ihm Velemir Blažević, Ignacije Gavran und Viktor Nuić zur Seite. Beide Hefte sind in „Abhandlungen und Artikel“, „Kleinere Beiträge“, „Dokumente“ und „Anzeigen und Rezensionen“ gegliedert. In Heft 1 behandelt Ljudevit Rupčić die pastorale Bedeutung des 6. Kapitels der Konstitution „Dei Verbum“, schreibt D. Krželj über die Theologie der Predigt heute und geht M. Vešara dem Problem der Freiheit bei Erich Fromm nach. Unter den speziell jugoslawischen Themen ist die Studie von B. Pandžić über Bischof Marijan Lišnjić von Makarska zu nennen, der Beitrag von E.

Hoško über die Franziskanische Hochschule in Požega, vor allem aber die Abhandlung von V. Blažević über das neue Gesetz über die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften in der Sozialistischen Republik Bosnien und Herzegowina. S. Kovačić hat zum ersten Male eine Bibliographie der katholischen Periodica in Bosnien und der Herzegowina erstellt. Sie beginnt mit dem „Bosanski prijatelj“, der 1850 in Agram erstmals erschien, und reicht über handschriftliche Periodica wie „Sršljen“ und den Aufschwung nach 1878 bis zum Jahre 1976.

Der Rubrik „Dokumente“ schickt die Redaktion eine Erklärung „Warum diese Rubrik und was wie darin veröffentlichen“ voraus. Velimir Blažević betont, daß viele kirchenamtliche Dokumente oft nur den Kanonisten im kroatischen Sprachraum bekannt seien, weshalb hier wichtige Aussagen der Kirche einer weiteren katholischen Öffentlichkeit bekannt gemacht würden. Es folgen dann der Apostolische Brief Pauls VI. „Apostolica sollicitudo“ vom 15. 9. 1965, ferner „De Episcoporum muneribus“ und „Causas matrimoniales“. Außerdem werden vier Dekrete und Verhandlungen römischer Kongregationen in kroatischer Übersetzung geboten, nämlich „Post Litteras Apostolicas“ und „Post editam Notificationem“ der Glaubenskongregation, „Tricenario Gregoriano“ der Konzilskongregation und das Dekret „Crescens matrimoniorum“ der Kongregation für die Ostkirchen. Heft 2 enthält die drei Motuproprio „Sacrum diaconatus ordinem“, „Ministeria quaedam“ und „Ad pascendum“ sowie verschiedene weitere römische Dekrete. Der Bogen der Themen ist bei den Artikeln in Heft 2 weit gespannt. Religiös-philosophische Themen über Camus und Dostojewski zeigen neben Abhandlungen zum Ehe-recht und zur Kirchengeschichte Bosniens, über welches geistige Potential die katholische Diaspora in Bosnien verfügt.

Rudolf Grulich

Živorad K. Stoković, **Stampa naroda i narodnosti u SFRJ 1945–1973.** (Gradja za istoriju stampe). Jugoslovenski Institut za Novinarstvo, Beograd 1975, 625 Seiten.

„Materialien für eine Geschichte der Presse“ heißt der bescheidene Untertitel dieses großen Werkes über die Presse der Völker und Volksgruppen in der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Autor Stoković hat damit als Mitarbeiter des Jugoslawischen Instituts für Zeitungswesen ein wichtiges Nachschlagewerk von großer bibliographischer und kulturgeschichtlicher Bedeutung geschaffen.

Das Buch gliedert sich in die fünf Abschnitte: Tageszeitungen, Kommunale Presse, Größere Wochenzeitungen in der SFRJ, Periodika der Volksgruppen und Presse religiöser Organisationen. Es folgt dann auf den Seiten 329 bis 577 nach Republiken gegliedert eine Bibliographie aller jugoslawischen Periodika, wie sie 1973 herausgegeben wurden, wo Titel, Jahrgang, Herausgeber mit Adresse, Redaktion, Erscheinungsort, Sprache (und Schrift) sowie Preis und Format genannt werden. Insgesamt werden 3090 Titel aufgeführt.

Im ersten Abschnitt sind alle Tageszeitungen in alphabetischer Reihenfolge erfaßt. Für jedes Blatt wird ein kleiner Überblick über die Erscheinungsgeschichte geboten und grafisch und analytisch die Auflagenhöhe aller Erscheinungsjahre aufgezeigt. 1945 gab es in Jugoslawien 13 Tageszeitungen mit einer durchschnittlichen Auflage von insgesamt 672 000 Exemplaren. 1949 waren es 18 Zeitungen mit 1,446 Millionen täglichen Exemplaren, 1964 gab es 22 Tageszeitungen (1,549 Millionen) und 1973 bereits 25 mit 1,832 Millionen Exemplaren. Dabei ist die Geschichte einzelner Blätter und ihre wechselnde Auflagenhöhe sehr interessant, so bei der „Borba“, die 1949 eine Auflage von

664 000 hatte, 1973 aber nur von 28 500. Dagegen stieg die Auflage von „Večernji list“ von 45 000 im Jahre 1959 auf 200 000 im Jahre 1973 oder von „Sportske Novosti“ von 52 000 im Jahre 1965 auf 111 000 acht Jahre später.

Abschnitt B versteht unter Kommunalen Presse die informativen – politischen Blätter, die als Organe des Sozialistischen Bundes des werktätigen Volkes der einzelnen Gemeinden herausgegeben werden und nur im Bereich der (Groß-)Gemeinden erscheinen. 1973 waren es 50, die wöchentlich herauskamen, ferner 18 weitere in anderem Erscheinungszyklus. Ihre Auflage betrug 1973 459 000 Exemplare.

Was die größeren Wochenblätter betrifft, so führt Stoković für das Jahr 1973 insgesamt 39 mit einer (leicht rückgängigen) Auflage von 3,7 Millionen Exemplaren an.

Von unermeßlichem Wert für den Volksgruppenforscher ist Abschnitt D über die Presse der vielen nationalen Minderheiten Jugoslawiens. Daß hierbei Jugoslawien führend in Europa ist, wird leider bisher zu wenig gesehen und gewürdigt. Im Gegensatz zu anderen, auch westeuropäischen Ländern verfügen alle Sprachminderheiten des Vielvölkerstaates über Zeitungen und Zeitschriften. Die Tageszeitungen wie „La Voce del popolo“ der italienischen Minderheit, „Magyar Szó“ der Ungarn oder „Rilindja“ der Albaner sind dabei bereits im Abschnitt A behandelt. Hier stellt Stoković die slowenische, bulgarische, tschechische, italienische, ungarische, rumänische, rusinische, slowakische und türkische Presse vor, wobei Auflagenhöhe und Thematik oft auch den vermeintlichen Kenner überraschen. So hat eine kleine Minderheit wie die der Tschechen in Slawonien mit insgesamt nur 25 000 Menschen eine Wochenzeitung mit einer Auflage von 2500 und eine Jugendzeitschrift mit 1500 Exemplaren, die Slowaken (80 000 Köpfe) drucken 9500 Exemplare ihrer Wochenzeitung „Hlas ľudu“ und 4500 ihrer Jugendzeitschrift „Pioneri“. Die Türken haben noch zwei Wochenzeitungen („Birlik“ in Skopje und „Tan“ in Pristina) und zwei Zeitschriften für Kinder und Jugendliche.

Ein eigener Abschnitt ist der religiösen Presse gewidmet, der zwar viele Fakten bietet, aber nichts aussagt, weshalb es nach 1945 einen Punkt Null gegeben hatte, als die kommunistische Regierung das reiche und vielfältige kirchliche und konfessionell geprägte Pressewesen der Vorkriegszeit liquidiert hatte. Hier zeigt Stoković nur, daß es 1945 lediglich zwei religiöse Periodika mit einer Auflage von zusammen 3500 Exemplaren gab und daß es 1973 bereits 32 Presseorgane mit einer Auflage von 640 000 Exemplaren waren. Dabei ist dies aber bereits wieder ein Rückgang gegenüber den 753 000 Exemplaren im Jahre 1969.

Dieser Abschnitt ist der unvollständigste in diesem Buch, da der Autor hierbei schlecht recherchierte und z. B. für Bosnien und die Herzegowina nur den „Glasnik Vrhovnog Islamskog Starješinstva“ aufführt, nicht aber die islamische Zeitung „Preporod“ oder katholische Periodika. Für das autonome Amselfeld macht Stoković überhaupt keine Angaben, für Kroatien fehlt z. B. die katholische Familienillustrierte „Kana“ und andere Periodika mehr. Doch tauchen die meisten dieser im Textteil nicht beschriebenen oder vorgestellten Organe im bibliographischen Teil auf, der eine wahre Fundgrube ist. So sind z. B. für die Vojvodina auch ungarische, rumänische und slowakische religiöse Blätter angeführt, doch fehlt z. B. die albanische katholische Kirchenzeitung „Drita“ für das Amselfeld.

Dennoch ist dieses Werk eine Pioniertat und kann nur empfohlen werden. Es sollte Grundlage für analytische Studien werden, die manche der angegebenen Zahlen und Daten hinterfragen und in den zeitgeschichtlichen Rahmen der Entwicklung Jugoslawiens stellen bzw. Materialien zur Frage der Pressefreiheit im Lande Titos liefern könnten.

Rudolf Grulich

Božo Milanović, Moje uspomene (1900–1976). Istarsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, Pazin – Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1976. 219 Seiten.

Der Nestor des Klerus in Istrien schrieb im Alter von mehr als 80 Jahren seine Memoiren. Božo Milanović wurde oft dazu gedrängt, dies endlich zu tun, da er noch als einer von wenigen die bewegte Zeit der Halbinsel Istrien unter österreichischer und italienischer Herrschaft kannte. Seit 1973 begann er damit und vollendete seine Erinnerungen Ende 1975. Ein Jahr später erschienen sie in einer Gemeinschaftsausgabe der Istrischen Literarischen Gesellschaft der hl. Cyrill und Method in Pazin und des Agramer Verlags „Christliche Gegenwart“. Milanović zeichnet darin in harten Konturen sein Leben und schreibt dabei mehr über historische politische Geschehnisse als über sich selbst.

Hier seien die wichtigsten Stationen seines Lebens genannt: 1890 in Kringa (heute Gemeinde Pazin) geboren, besuchte er das K. k. Gymnasium in Pazin und entschied sich bereits damals für die nationale Sache der Kroaten. Als Theologe in Görz arbeitet er im kroatischen Klub mit. 1914 wird er in Triest zum Priester geweiht, erlebt die Mobilisierung und wird bereits als Kaplan vorübergehend eingesperrt. Dann arbeitet er im Krieg für die Herausgabe eines kroatischen Gebetbuches und geht 1917 zum Weiterstudium nach Wien, wo im Augustineum Josip Ujčić sein Präfekt wird, der spätere Erzbischof von Belgrad.

Dramatisch werden dann die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Heimat. Italien annektiert Istrien und kämpft einen erbarmungslosen Kampf gegen Slowenen und Kroaten. Katholische Zeitungen und Druckereien werden unterdrückt und die italienische Kirche vom faschistischen Regime zur Ausrottung alles Slawischen bzw. der Lösung der *questione slava* mißbraucht. Milanović schreibt nüchtern und sachlich, aber gerade dadurch wirkt sein Stil auf den Leser. Das gilt auch von der Zeit des Zweiten Weltkrieges und den Jahren im kommunistischen Jugoslawien. Der Autor besucht mehrfach Tito, engagiert sich stets dafür, daß Istrien jugoslawisch wird und berichtet doch auch von den Schwierigkeiten für die Kirche im neuen Regime.

Gerade nachdem Ende 1977 der Vatikan die Bistumsgrenzen in Istrien endgültig regelte, indem die Apostolische Administratur für das slowenische Küstenland zur Diözese Koper erhoben und die Apostolische Administratur Pazin der Diözese Poreč-Pula angegliedert wurde, sind die Augenzeugenberichte von Milanović von besonderer Bedeutung. 59 Fotos und Illustrationen machen diese Memoiren zu einem echten Geschichtswerk einer bewegten Epoche.

Rudolf Grulich